Gianni Vattimo y Santiago Zabala

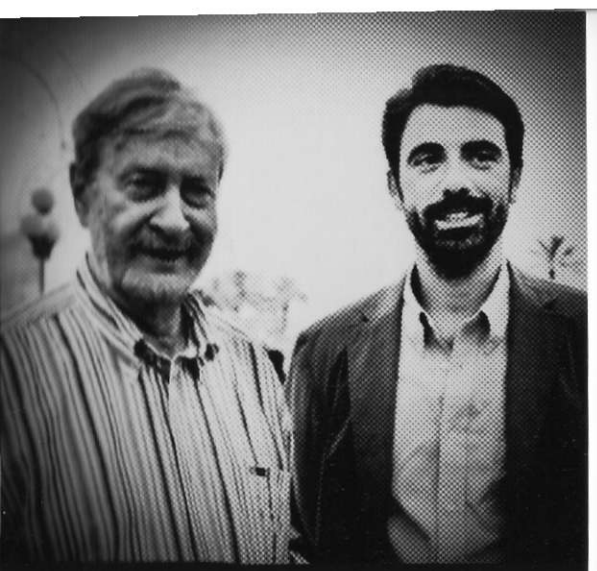
Comunismo hermenéutico

de Heidegger a Marx

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Herder



Fotografía de Manuela Rana

Gianni Vattimo (1936) es una de las figuras clave de la filosofía actual. Su propuesta teórica, identificada con la posmodernidad, le ha valido el reconocimiento mundial. Miembro del Parlamento Europeo y colaborador habitual en varios medios italianos y extranjeros, ha sido profesor en las universidades de Turín, Los Ángeles y Nueva York. Es autor de una amplia producción ensayística. Entre sus obras más recientes destacan *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (en colaboración con Carmelo Dotolo) y *Vocación y responsabilidad del filósofo*.

Santiago Zabala (1975) es profesor de investigación ICREA en la Universidad de Barcelona. Ha sido becario de la fundacion Humboldt e investigador visitante en la Universidad Johns Hopkins. Colaborador en *El País*, *The New York Times*, *New Statesman* y la cadena Al Yazira, es autor, entre otras obras, de *Los remanentes del ser*, coautor de *La faena de existir* (junto con Jean Grondin y Andrés Ortiz-Osés) y *El sentido de la existencia* (junto con Gianni Vattimo y Andrés Ortiz-Osés), así como editor de *El futuro de la religión*, *Nihilismo y emancipación* y *Debilitando la filosofía*.

Comunismo hermenéutico

141.82
VAT
COM

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia
Victoria Camps El gobierno de las emociones
Manuel Cruz (ed.) Las personas del verbo (filosófico)
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad
Gianni Vattimo Vocación y responsabilidad del filósofo
Martha C. Nussbaum Las mujeres y el desarrollo humano
Byung-Chul Han La sociedad del cansancio
F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.) Vivir para pensar

Gianni Vattimo y Santiago Zabala

Comunismo hermenéutico

De Heidegger a Marx

Traducción
de Miguel Salazar

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
GRANADA
N.º Documento b2178195-3
N.º Copia 2267617X

FACULTAD DE CC. PP. Y SOCIOLOGÍA
BIBLIOTECA

Herder

Título original: Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx
Traducción: Miguel Salazar
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga

© *2011, Gianni Vattimo y Santiago Zabala*
© *2012, Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2848-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-28.589-2012
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Agradecimientos 9

Introducción 11
Notas 19

PARTE I. LA DEMOCRACIA EMPLAZADA 23
1. Descripciones que se imponen 25
La violencia de la verdad 31
La naturaleza conservadora del realismo 41
La historia de los vencedores 52
Notas 59
2. Capitalismo armado 69
Las imposiciones del Estado liberal 76
La conservación de las recesiones económicas 83
Combatir a los débiles 90
Notas 97

PARTE II. COMUNISMO HERMENÉUTICO 121
3. La interpretación como anarquía 123
La vena anárquica de la hermenéutica 128

La existencia es interpretación 136
La hermenéutica como pensamiento débil 144
Notas 157
4. Comunismo hermenéutico 165
Comunismo débil 170
La alternativa sudamericana 178
Chávez: ¿Un modelo para Obama? 188
Notas 198

Bibliografía 225
Índice analítico 263

Agradecimientos

Estuvimos trabajando en este libro entre la reelección del presidente George W. Bush en 2004 y la decisión de Obama de aumentar el número de soldados desplegados en Afganistán en 2010. Aunque el material aquí publicado no haya visto antes la luz, existen dos libros que han sido determinantes para la producción de este texto: *Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era* (2009) [edición original: 2007], de Gianni, y *Los remanentes del Ser: ontología hermenéutica después de la metafísica* (2010), [edición original: 2009], de Santiago. En el primero, Vattimo hizo hincapié en la necesidad política de revisar el comunismo; en el segundo, Zabala subrayó la naturaleza progresista de la hermenéutica. *Comunismo hermenéutico* se puede considerar un avance radical de ambos.

Este libro no hubiese sido escrito sin el interés permanente de nuestra editora en Columbia University Press, Wendy Lochner. No solo ha impulsado la publicación del libro, sino que alentó y apoyó nuestra investigación en el transcurso de estos años. Somos muy afortunados teniéndola como editora y esperamos seguir trabajando con ella en el futuro.

También estamos muy agradecidos a Michael Haskell por revisar todo el manuscrito y sugerir diversas correcciones que mejoraron el texto. Su ayuda fue crucial.

Por último, pero sin que ello suponga una menor importancia, estamos agradecidos por habernos ayudado de diversas maneras a Pablo Cardoso, Miguel Salazar, Franca d'Agostini, Carmelo Dotolo, William Egginton, Robert Fellman, Daniel Gamper, Jean Grondin, Philip Larrey, Michael Marder, Ana Messuti, Richard Palmer, Mauro Piola, Richard Polt, Jeffrey W. Robbins, Robert Valgenti y Ugo Ugazio.

Este libro está dedicado a Castro, Chávez, Lula y Morales.

Introducción

Entretanto también se le ha exigido a la filosofía que no se contente con interpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar (véase Karl Marx, La ideología alemana: Tesis sobre Feuerbach, *tesis 11 «Los filósofos solo han* interpretado *el mundo de maneras diversas; de lo que se trata es de* transformarlo.*»). Pero ¿cómo puede transformarse el pensar si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado? Ahora bien, que el ser se haga pasar por lo digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita. Es una afirmación expresada por una tradición que todavía nos sigue determinando hoy de modo mucho más decisivo de lo que se quiere aceptar.*

MARTIN HEIDEGGER,
«La tesis de Kant sobre el ser»* (1961)

* Fragmento extraído de *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 362. *(N. del T.)*

Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica. Contrariamente a otros pensadores del siglo XX, Heidegger no propuso una nueva filosofía capaz de corregir la metafísica, sino que señaló en cambio la dificultad de semejante pretensión. Solo a partir del momento en que reconocemos que la metafísica no puede ser superada en el sentido de *überwunden,* derrotando y liberando, sino únicamente en el sentido de *verwindung,* es decir, incorporando, torciendo o debilitando, se torna posible cambiar el mundo: «La superación solo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión».[1] Por eso, mediante el debilitamiento de nuestra *forma mentis* objetivista (que siempre ha pertenecido a quienes se hallan en el poder), una filosofía posmetafísica fecunda no solo sobrepasará la metafísica, sino que, además, será favorable a su desecho, es decir, a los débiles, convertidos en la inmensa mayoría de la población en todo el mundo. Al fin y al cabo, jamás ningún individuo, grupo o nación débil ha creído que el mundo deba ser como es ni que exista una forma de racionalidad objetiva que haya de ser apreciada, seguida y llevada a la práctica. Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas.

En este libro no afirmamos que el comunismo pueda traducirse en una postura filosófica particular ni la hermenéutica en una posición política, sino que ambos hacen que nos percatemos de la actual falta de urgencia, es decir, de la homologación creciente de las estructuras políticas, económicas y sociales de poder. En tanto que alternativa política a las imposiciones del capitalismo neoliberal y a la filosofía de la naturaleza interpretativa de la verdad, el comunismo y la hermenéutica, más que posiciones revolucionarias al servicio del poder, se han convertido en respuestas alternativas para los perdedores de la historia, es decir, los débiles. El hecho de que el comunismo a menudo se presente como tiránico y la hermenéutica quede reducida a un puro nihilismo por sus detractores no es indicativo de los peligros de ambos, sino más bien de su inoperancia para quienes poseen el poder en la actualidad. Mientras que los vencedores de la historia quieren que el mundo se conserve como es, los perdedores reclaman una interpretación distinta, es decir, un comunismo hermenéutico. Al contrario de numerosos intérpretes de Marx que se presentan como «socialistas científicos», este libro es obra de dos «comunistas hermenéuticos», es decir, de quienes creen que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente en la interpretación, la historia y el acontecimiento. Por esa razón, como a Richard Rorty, también nos parece completamente equivocado que

> lo más importante que los marxistas académicos actuales han heredado de Marx y Engels [sea] la convicción de que la búsqueda de una comunidad de cooperación debe ser una tarea científica en vez de utópica, una empresa de altos vuelos teóricos en vez de romántica.[2]

Como veremos, la hermenéutica contiene todos los rasgos utópicos y románticos a que Rorty se refiere porque, al contrario que el conocimiento de la ciencia, aquella no reivindica la universalidad moderna, sino el particularismo posmoderno. Pero ¿qué une al comunismo y la hermenéutica? La respuesta: la disolución de la metafísica, es decir, la deconstrucción de las demandas objetivas de la verdad, el ser y el logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger y Derrida circunscribieron en sus filosofías. Sin embargo, si el comunismo representa hoy en día una

alternativa al capitalismo, no es solo a causa de su debilidad como fuerza política en los gobiernos contemporáneos, sino también debido a su debilidad teórica. Con el triunfo del capitalismo, el comunismo perdió tanto el poder efectivo como también todas aquellas reivindicaciones metafísicas que caracterizaban su formulación marxista original como el ideal de desarrollo que inevitablemente conduce también a una lógica de guerra. Hoy son justamente esos ideales y lógicas los que caracterizan y guían no solo a los gobiernos conservadores, sino también a aquellos gobiernos reformistas que están perdiendo el apoyo con que contaban tras la caída del muro de Berlín.

El comunismo y la hermenéutica, o, mejor, «el comunismo hermenéutico», dejan de lado tanto el ideal de desarrollo como el llamamiento general a la revolución. A diferencia de Alain Badiou, Antonio Negri y otros teóricos marxistas contemporáneos, no creemos que el siglo XXI llame a la revolución, toda vez que las fuerzas de la política de las descripciones son demasiado poderosas, violentas y opresivas para ser superadas por medio de una insurrección paralela: solo un pensamiento débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas violentas y, por tanto, defender a los débiles.[3] En nuestra condición posmetafísica, a los vencidos de la historia les queda, como Slavoj Žižek señaló con severidad, solo un

> pensamiento débil [...] un pensamiento atento a la textura rizomática de la realidad; tampoco debemos aspirar ya en el ámbito político a sistemas que lo expliquen todo y a proyectos de emancipación mundial; la imposición violenta de grandes soluciones debe dar paso a formas de intervención y resistencia específicas.[4]

Mientras que el comunismo alimenta la resistencia frente a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica interviene

señalando la naturaleza interpretativa de la verdad. Aunque las versiones del «comunismo» y la «hermenéutica» a que nos referiremos van más allá de lo que Marx y Heidegger pensaban, pueden encontrarse en el pensamiento de ambos debido al proyecto de emancipación de la metafísica que comparten. Por ejemplo, el comentario de Heidegger a propósito de un fragmento de Marx sobre la interpretación, reproducido en el encabezamiento de la presente introducción, ilustra la posibilidad de una teoría de la interpretación en la filosofía de Marx, así como el interés de Heidegger en permitir que una teoría tal encuentre acomodo en el pensamiento de Marx. El adjetivo *hermeneutisch* (hermenéutico) apareció solamente una vez en las obras de Marx, el sustantivo *Hermeneutik* (hermenéutica) nunca lo hizo,[5] y en sus *Tesis sobre Feuerbach* señaló que «Los filósofos solo han *interpretado* el mundo de maneras diversas; de lo que se trata es de *transformarlo*». No obstante, esto no significa que Marx careciese de una teoría de la interpretación. Contrariamente a la mayoría de los intérpretes clásicos de Marx, nosotros no creemos que con esa afirmación estuviese desacreditando la hermenéutica, sino tan solo manifestando que, para que funcione la interpretación, debe producirse una transformación. A diferencia de lo que sucede con la descripción, para la cual la realidad ha de ser impuesta, la interpretación en cambio tiene que hacer una contribución nueva a la realidad. ¿Y qué hay de la presencia del comunismo en el pensamiento de Heidegger? Este desacreditó al comunismo, como al capitalismo y a la democracia, no debido a sus tempranas simpatías por el nazismo, sinò a su necesidad de superar la metafísica. Al fin y al cabo, Heidegger escribió en el periodo en el que el comunismo soviético estaba inmerso en el ideal de desarrollo, es decir, en su realización metafísica contra las democracias capitalistas occidentales y el nacionalsocialismo alemán. El «otro» pensamiento y, por consiguiente, la «otra» política que él alentaba no eran otra

organización metafísica de los entes, sino el pensamiento del ser, esto es, donde el acontecimiento del ser se convierte en el ámbito infundado de la filosofía. Si Marx subrayó la importancia de mantener nuestros pies en el suelo, fue Heidegger quien indicó por medio del pensamiento del ser cómo ese suelo no cesa de moverse y cambiar, siempre en conflicto. La tarea de la filosofía hoy en día no es describir tal movimiento, sino aprender a interpretarlo de manera productiva. Quizá haya llegado el momento, después de la deconstrucción de la metafísica, de reformular la afirmación de Marx con el fin de subrayar hasta qué punto «los filósofos solo han *descrito* el mundo de maneras diversas; ha llegado el momento de *interpretarlo*».

Aunque a menudo el comunismo se haya aplicado a todos los ámbitos de la sociedad y la hermenéutica se haya limitado a ser una simple técnica de interpretación, invertiremos esta explicación, limitando el comunismo a su función social y haciendo hincapié en la esencia filosófica de la hermenéutica, que, como dijimos antes, comparte el mismo proyecto de emancipación con respecto a la metafísica. Es por ello que en este libro no nos referiremos al comunismo histórico soviético ni al modelo contemporáneo chino, sino a los gobiernos comunistas (democráticamente electos) sudamericanos, los cuales están decididos a defender los intereses de sus ciudadanos más débiles. Nosotros creemos que esa es la región del mundo que representa mejor el comunismo del siglo XXI,[6] el cual, como dijo Eric Hobsbawm, debe ser, en primer lugar,

> crítica al capitalismo, crítica de una sociedad injusta que está desarrollando sus contradicciones. El ideal de una sociedad de mayor igualdad, libertad y fraternidad. La pasión de la acción política, el reconocimiento de la necesidad de la acción colectiva. La defensa de la causa de los pobres y los oprimidos. Lo que ya no significa es un

> orden social como el tipo soviético, un orden económico de una planificación total y colectiva; me parece que ese experimento ha fallecido. El comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no.[7]

Como veremos, los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y otros políticos latinoamericanos representan una alternativa al capitalismo y una defensa eficaz de los más débiles que ningún Estado capitalista puede igualar.

De igual modo que no nos referiremos al comunismo soviético, tampoco lo haremos a la hermenéutica entendida como la técnica tradicional de interpretación que se ha utilizado para descubrir los significados ocultos de los textos bíblicos, jurídicos o literarios. Por el contrario, abordaremos la hermenéutica como la entera existencia del ser humano. Esta esencia ontológica de la hermenéutica fue plenamente reconocida en los inicios del siglo pasado por Nietzsche, Heidegger y Gadamer, y en la actualidad se ha convertido en el lenguaje común en la filosofía contemporánea, donde no solo la verdad se ha disuelto en sus propias interpretaciones, sino que también lo ha hecho la filosofía.[8] Mientras que las imposiciones descriptivas aspiran a adquirir poder aparentando ser idénticas al objeto de conocimiento, la hermenéutica en cambio lucha por los conflictos de las interpretaciones, es decir, contra la conservación de las leyes, los valores y los principios naturales. La hermenéutica no es una posición política conservadora, como se la ha presentado hasta ahora, sino progresista, opuesta al estado de cosas objetivo. Por eso, Rorty, quien, junto a Jacques Derrida, ha inspirado este libro, pudo afirmar que la «actitud [...] hermenéutica es en el mundo intelectual lo que la democracia es en el mundo político»,[9] en definitiva, el respeto de las minorías, las diferencias y los débiles. Pero ¿quiénes son los «débiles»?

Los débiles son el desecho del capitalismo, es decir, del realismo metafísico, y son lo que Heidegger llamó «ser»; Derrida,

los «márgenes de la filosofía», y Benjamin, «la tradición de los oprimidos». Estos conceptos no son solo reflejo de aquellas disciplinas que se niegan a someterse al desarrollo racional de la ciencia, sino que, además, lo son de todos los Estados subdesarrollados, partes inservibles y ciudades miseria que representan más de las tres cuartas partes de la población mundial. Los adversarios de los débiles no son los fuertes, sino los poderosos, es decir, los vencedores de la historia, cuya voz filosófica se expresa mediante individuos como John Searle, Francis Fukuyama y Robert Kagan, para quienes la política se ha convertido en la culminación del ideal liberal de objetividad de la ciencia. Esos vencedores se consideran a sí mismos los portadores no solo del conocimiento «verdadero», sino también de los «justos» procedimientos democráticos, sistemas económicos y guerras humanitarias,[10] que en realidad son guerras contra los débiles. Abordaremos este realismo metafísico filosóficamente (en el capítulo 1) y a través de sus imposiciones políticas y económicas (en el capítulo 2) que han sido objeto de crítica por, entre otros, Naomi Klein, Ellen Meiskins Wood y Joseph Stiglitz, a cuyas investigaciones nos referiremos a lo largo del libro. La alternativa a los sistemas de las democracias emplazadas se explorará en la segunda parte, donde investigaremos el proyecto político progresista de la hermenéutica y el «comunismo débil»[11] que está guiando a Sudamérica.

En definitiva, lo que nos movió a escribir este libro es la falta de urgencia que impera en el mundo en la actualidad. Los ataques terroristas del 11 de Septiembre y la crisis económica de 2008 no han abocado a un cambio a gran escala, sino a una intensificación de las políticas que crearon en primer lugar esos acontecimientos. El hecho de que el presidente Obama y sus aliados hayan reforzado la agenda militar y la neoliberal tras esos acontecimientos invita a todos los pensadores no ya a reconocer dicha condición de falta de urgencia, sino, además,

y sobre todo, a favorecer la urgencia filosófica o política, es decir, a favorecer las alternativas. Como ejemplos efectivos de urgencia, alternativa y cambio, no debería causar sorpresa que el estamento político y filosófico presente una y otra vez al comunismo sudamericano y la hermenéutica filosófica como peligrosos: mientras que el capitalismo neoliberal dispone de sus mercados financieros en todo al mundo a su conveniencia, el realismo metafísico impera sobre los filósofos académicos, que someten la filosofía a la ciencia. Si el cambio es de veras el objetivo de nuestros manifestantes occidentales antiglobalización, existen alternativas políticas y filosóficas que esperamos que este libro les invite a seguir.

Notas

1. Heidegger, M., «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pág. 70.

2. Rorty, R., *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX,* Barcelona, Paidós, 1999, pág. 117. Göran Therborn, en su relato del marxismo contemporáneo, señala que, aunque «Marx y Engels no viesen tensión alguna entre la ciencia y la crítica, la recepción académica occidental, sobre todo anglófona, posterior a 1968 de Marx establecía una distinción entre marxismo "crítico" y marxismo "científico"» *(From Marxism to Postmarxism,* Londres, Verso, 2008, pág. 71). Esta distinción también la reflejan los ensayos de Antonio Negri, Fredric Jameson, Terry Eagleton y otros sobre los *Espectros de Marx* de Derrida, en *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx,* ed. por Michael Sprinker, Londres, Verso, 1999, y también en algunas de las contribuciones a *The Idea of Communism,* ed. por Slavoj Žižek y C. Douzinas, Londres, Verso, 2010.

3. Una guía de los filósofos marxistas contemporáneos se encuentra en los capítulos 2 y 3 de Therborn, *From Marxism to Postmarxism*.

4. Žižek, S., *En defensa de causas perdidas,* Tres Cantos, Akal, 2011, pág. 7].

5. Yu Wujin, «Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics», *Fudan Journal* (junio de 2009).

6. Aunque la mayoría de los gobiernos latinoamericanos se definen como «socialistas» en vez de «comunistas», el hecho de que el presidente venezolano Hugo Chávez haya pedido recientemente la creación de la Quinta Internacional es también indicativo de hasta qué punto representa esa región el comunismo del siglo XXI.

7. Hobsbawm, E., «El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía», entrevista realizada por Aurora Intxausti, *El País* (12 de abril de 2003). Hay que señalar que Hobsbawm, junto con Naomi Klein, Eduardo Galeano, John Pilger, Alexander Cockburn, José Bové y muchos otros, firmó un manifiesto de apoyo a Chávez en 2004 que afirmaba: «Queremos denunciar la campaña de desinformación que están orquestando los medios de comunicación más importantes con el fin de caracterizar como un tirano a Chávez, un presidente que ha respetado fielmente las leyes y la Constitución del país» (Peries, Sharmini, «Venezuela's Chavez Triumphant: History Making Democracy in Latin America», Venezuelanalysis.com, 16 de agosto de 2004). Véase también Beaumont, Peter, «History's Man», *The Guardian* (15 de agosto de 2004).

8. Hay «muy pocas cosas en común en el ámbito fragmentado de la filosofía contemporánea», explica Jean Grondin, «salvo tal vez el propio hecho de que nosotros vivimos ciertamente en un "ámbito fragmentado" del discurso filosófico, es decir, caracterizado ineludiblemente por la interpretación» (Grondin, J., *Sources of Hermeneutics,* Albany, SUNY Press, 1995, pág. 1).

La fragmentación que caracteriza la filosofía contemporánea se aborda en D'Agostini, Franca, *Analíticos y continentales,* Madrid, Cátedra, 2000]; Prado, C. (ed.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy,* Amherst, Humanity Books, 2003); y también en el último capítulo del reciente libro de Michael Dummett, *The Nature and Future of Philosophy,* Nueva York, Columbia University Press, 2010.

9. Rorty, R., «What Is Religion's Future after Metaphysics?», en Rorty, R. y Vattimo, G., *The Future of Religion,* ed. de Santiago Zabala, Nueva York, Columbia University Press, 2005, pág. 74 [vers. cast.: «¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?», en *El futuro de la religión,* Barcelona, Paidós, 2005].

10. «Guerras humanitarias» es un término acuñado por Danilo Zolo para indicar la naturaleza violenta de las llamadas guerras democráticas a que nos hemos acostumbrado en Occidente. Según el filósofo italiano, las grandes potencias han logrado «neutralizar» la noción de «agresión» sustituyéndola por la noción de «legítima defensa» expresada en el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas. «En la mayoría de los casos el concepto de "agresión" se ha tergiversado y convertido en la idea opuesta de una guerra librada para defender a la humanidad de la amenaza del "terrorismo global".» Zolo especifica que la Guerra del Golfo de 1991 y las intervenciones en la República Federal de Yugoslavia, Afganistán, Irak, Líbano y Palestina han logrado simular el triunfo de la guerra humanitaria por medio de una utilización terrorista del poder militar. En particular, la guerra de 1999 contra la República Federal de Yugoslavia y la invasión de Irak en 2003 por EEUU constituyen arquetipos de una guerra de agresión hábilmente cubierta bajo el manto de la guerra humanitaria. Esas guerras tenían realmente por objetivo la realización de un proyecto imperialista de dimensión hegemónica global por motivos políticos, militares y económicos. Véase D. Zolo, *Terrorismo umanitario: Dalla Guerra del Golfo alla strage di Gaza,* Reggio Emilia, Diabasis, 2009, págs.

13-14. Lamentablemente, en Haití tuvo lugar un proceso similar tras el terremoto de 2010, en la medida en que el gobierno de EEUU ha antepuesto la acumulación de soldados extranjeros a la distribución de suministros de emergencia. Como informó Ashley Smith, un mes «después de la catástrofe EEUU y Naciones Unidas solo habían logrado alimentar a un millón de personas, dejando a más de un millón sin ayuda humanitaria. En lugar de movilizarse para proporcionar a las víctimas agua, comida y alojamiento, EEUU se centró en la ocupación del país con 20 000 soldados y en rodearlo con una flotilla de buques de la armada y guardacostas» (A. Smith, «Imperialism with a Human Face: Haiti after the Quake», en *International Socialist Review* 70, marzo-abril de 2010, págs. 9-20).

11. Véase Vattimo, G., *Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era,* y Vattimo, G., «Communisme faible?», en Badiou, A. y Žižek, S. (eds.), *L'idée du communisme,* Fécamp, Lignes, 2010, págs. 287-289.

PARTE I
LA DEMOCRACIA EMPLAZADA

1. Descripciones que se imponen

La tarea del filósofo es formular el problema de una forma lo bastante precisa, plantear el problema con detenimiento suficiente a fin de que este admita una solución científica.
JOHN SEARLE,
*Freedom and neurobiology** (2007)

El miércoles 17 de noviembre de 2004, el presidente George W. Bush concedió la Medalla Nacional de Humanidades a John Searle, entre otros. En aquella bonita ceremonia en la Casa Blanca, Searle fue galardonado por sus «esfuerzos para profundizar en la comprensión de la mente humana, por emplear sus escritos para dar forma al pensamiento moderno, defender la razón y la objetividad, así como definir el debate en torno a la naturaleza de la inteligencia artificial».[1] Lo que resulta más interesante en la concesión de aquel premio no es que Searle lo aceptara, sino qué clase de filosofía obtenía el respaldo de un presidente que

* Si bien hay una versión en castellano que transcribe las mismas conferencias dictadas por Searle en París en 2001 *(Libertad y neurobiología,* Barcelona, Paidós, 2005), en ella no se recoge la Introducción de Searle para la edición estadounidense de la cual reproducimos un fragmento. Es por ello que, en este caso, mantenemos el título de la edición publicada en inglés. (*N. del T.*)

había invadido poco antes un país en contra de los deseos de la mayor parte de la población mundial y limitando los derechos civiles fundamentales a sus propios ciudadanos. Aunque Searle pudiera justificar la aceptación de un galardón de semejante procedencia por una necesidad de reconocimiento nacional o un sentimiento de logro personal, el premio en sí mismo es adecuado para su posición filosófica, representativa de una política de las descripciones como el último avance al servicio del poder.

Una política de las descripciones no impone el poder para dominar como una filosofía; al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad (el paradigma existente), es decir, en favor de los fuertes frente a los débiles. Únicamente los fuertes determinan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla. Filósofos como Searle, al igual que Platón, Hegel o Tarski, por ejemplo, no quieren sus filosofías para dominar, pero en realidad ayudan a mantener una sociedad en la que ellos se encuentran a gusto; esto es, en la cual se han convertido de un modo más o menos consciente en servidores de la clase política dominante. Sin embargo, lo que importa más no es que los filósofos hayan estado sirviendo a los poderes políticos dominantes, sino que la necesidad de dominio derive a menudo en pensamiento metafísico. La metafísica es un aspecto y una consecuencia del dominio, no la causa del mismo.

Aunque los legisladores, los políticos y las clases poseedoras necesiten que todos los integrantes de una sociedad sigan el paradigma por ellos impuesto, tales paradigmas no pueden mantenerse sin el concurso de la comunidad intelectual. Si,

entre todas las disciplinas, las ciencias empíricas han mantenido un rol fundamental en el seno de las estructuras de poder, ello no obedece a que consigan obtener mejores resultados, sino a que representan la más grande realización de la esencia de la metafísica. Esta esencia consiste en revelar el contexto verdadero final de la cuestión objeto de análisis, que puede abarcar desde la naturaleza intrínsecamente materialista de la realidad física al sentido teológico de los mandamientos divinos. Sin importar el tema, la búsqueda de la verdad objetiva llegó a condicionar no solo a esos filósofos, sino también a aquellos sectores diversos de la cultura cuyo progreso no debería medirse objetivamente. Richard Rorty (que luchó durante los últimos treinta años contra esta tradición objetivista) señaló cómo el «físico newtoniano», desde la Ilustración, se convirtió en el «modelo del intelectual» a quien se demandaban las reformas sociales. Sin embargo, el problema con dicho intelectual estribaba en que centraba tales reformas únicamente en torno al «conocimiento objetivo de cómo son los seres humanos; no el conocimiento de cómo son los griegos, los franceses o los chinos, sino de la humanidad como tal».[2] Como podemos ver, la búsqueda de la verdad universal se tornó una exigencia sobre las diferencias y las identidades individuales.

Derrida, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, señala de qué modo esta naturaleza metafísica de la filosofía no solo ha estructurado el conocimiento con arreglo a polaridades establecidas (presencia frente a ausencia, verdad frente a falsedad, espíritu frente a materia, bien frente a mal, hombre frente a mujer), sino que, además, ha producido un orden jerárquico de un modo que siempre favorece al primer término en detrimento del segundo. En definitiva, al determinar el ser como presencia, la filosofía occidental se ha convertido en un simple conjunto de descripciones del presente estado de cosas y privilegia automáticamente los términos de presencialidad temporal, espacial

y unificada frente a sus contrarios. Es por ello que Heidegger explicó que, «en cuanto de este modo la *pura relación* del *yo-pienso-unidad* (en el fondo, una tautología) se hace incondicional, ello significa: el *presente a sí mismo presente* es el criterio de toda entidad».[3] Aunque estos conjuntos de descripciones mensurables adoptaran enfoques muy diferentes a lo largo de la historia de la filosofía (desde las formas puras de Platón, o las condiciones trascendentales de la experiencia según Kant, hasta el movimiento inevitable de la historia según Marx), el filósofo se veía forzado a considerar en todo momento al ser como un objeto inmutable, ahistórico y geométrico, obrando como las ciencias europeas (cuya crisis anunció Husserl). Con el fin de asegurar su progreso en el seno de la sociedad, la filosofía, por medio de su obsesión metafísica por la verdad, se diluyó en las ciencias, es decir, en la organización global de todos los entes dentro de una estructura predecible de causas y efectos.

Como podemos ver, sobre todo desde la Ilustración, cuando se dio prioridad a las ciencias empíricas debido al acercamiento de estas a la Naturaleza, la filosofía devino una actividad científica, dejando de lado los ámbitos más amplios de donde surgen los problemas filosóficos. Por esta razón, filósofos prominentes como W.V. O. Quine pueden proclamar que «la filosofía de la ciencia es filosofía suficiente»,[4] y ahora Searle, con otros filósofos metafísicos contemporáneos, trata de someter la filosofía a los métodos científicos o, como señaló Rorty, a «la senda segura de la ciencia».[5] No obstante, al someter el pensamiento a la senda segura de la ciencia (o a la verdad en general), las filosofías analíticas y continentales contemporáneas han retrocedido al «realismo», esto es, al simple análisis y conservación de los hechos con objeto de ayudar al desarrollo de las disciplinas científicas, algo que ya constituía la preocupación principal de la Ilustración. Sin embargo, al hacer eso, la filosofía elude la que ha sido una de sus tareas más importantes: sugerir posibilidades

alternativas, distintas o innovadoras. *La filosofía no es una recepción desapegada, contemplativa o neutral de objetos, sino más bien la práctica de una posibilidad interesada, proyectada y activa.* En esta vuelta a la «realidad», a través de la plena neutralización de las diferencias, la filosofía se torna no solo conservadora, sino, además, servidora del poder político más fuerte (en este caso las democracias neoliberalmente emplazadas de estilo estadounidense), que a su vez mantiene la filosofía. Tuvo que ser por estas razones por lo que Heidegger advirtió, ya a comienzos de la década de 1930, que no le llevó mucho tiempo a la «"ciencia" percatarse de que su esencia "liberal" y su "ideal de objetividad" no solo son compatibles con la "orientación" político-nacional, sino también indispensables para la misma. [...] La "organización" nacional de la ciencia sigue el mismo camino que la organización "estadounidense"» de la ciencia.[6]

Aunque muchos filósofos creen que esta crítica (el vínculo entre los fines objetivistas de las ciencias y el poder político predominante o, lo que es lo mismo, la fundamentación de la política en la verdad) solo empezó con Heidegger, Kuhn y Derrida, ya a comienzos del siglo xx Spengler, Popper y otros alertaron de los peligros que entrañaba generalizar el objetivismo científico a la manera de la Ilustración a todas las disciplinas. Textos clásicos como *La decadencia de Occidente* (1918-1922) de Spengler, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) de Popper e incluso *Los orígenes del totalitarismo* (1951) de Arendt mostraban su preocupación por la racionalización del mundo, una racionalización que hoy en día estamos presenciando a un nivel mucho más profundo. Si bien todos esos textos acusaban a la Ilustración, fueron Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración* (1947), quienes afirmaron explícitamente que «la Ilustración es totalitaria» con el fin de señalar hasta qué punto las catastróficas guerras mundiales tenían sus raíces en el desarrollo de aquella.[7] Pero el rasgo más importante de aquellas advertencias clásicas a

propósito de la política de las descripciones no es la creencia de que el objetivismo sea algo erróneo, falible o falso, sino que se trata de algo injusto, en otras palabras, un ataque homicida contra la ética, la libertad y la democracia. La «total subordinación de la razón a la realidad metafísica», manifestó Herbert Marcuse, «allana el camino a la ideología racista».[8] No es accidental que todos estos textos clásicos apareciesen al mismo tiempo que Claude Lévi-Strauss estaba produciendo sus estudios antropológicos, es decir, cuando los encuentros con culturas distintas procuraban un punto de partida para la descentralización teórica de la civilización europea.

El propósito de este primer capítulo es recordar a los descendientes realistas de la filosofía contemporánea que las advertencias de Popper, Adorno y Benjamin contra el objetivismo científico y el realismo iban también dirigidas contra futuras inclinaciones metafísicas. Nos proponemos señalar asimismo el sentido político autoritario de ese realismo en el que han caído filósofos como Searle. Heidegger, a quien podemos considerar el primero en reclamar un retorno explícito a la naturaleza ontológica de la filosofía frente a las investigaciones científicas o fenomenológicas, no solo criticaba las imposiciones objetivas opresoras de la búsqueda de la verdad, sino que, además, manifestaba aquello que la metafísica suprimía: el ser olvidado. Frente a la mayoría de los intérpretes de Heidegger, nosotros creemos que este no demandaba una búsqueda científica más profunda del «objeto» del ser, sino más bien una rememoración de la historia de los oprimidos de la metafísica, aquello que Derrida denominaba «los márgenes de la filosofía» y Benjamin, «la tradición de los oprimidos». Es en esa historia olvidada, derrotada y diferente donde se puede hallar a las víctimas de la política de las descripciones; y probablemente también una emancipación con respecto a la misma. Además, no habría de considerarse un accidente el que la mayor parte de estos autores

antiobjetivistas (Popper, Benjamin y Adorno) escribieran esos textos contra la racionalidad de Occidente en el exilio, en otras palabras, en una condición de exclusión y ausencia de su país. Pero ¿por qué podemos sacar a la luz en la actualidad la historia, las razones y la política de los débiles? Ciertamente, no porque hayamos dado con una representación apropiada de la verdad. Por el contrario, tras la deconstrucción de la metafísica llevada a cabo sobre todo por Heidegger y Derrida, ya no es posible imponer la verdad sin violencia, es decir, forzando los resultados racionales obtenidos por la civilización dominante.

El ejemplo paradigmático de estas políticas de las descripciones lo representan no solo los siglos de colonialismo opresor, sino también el reciente fracaso del sistema capitalista estadounidense en todo el mundo. Mientras que las consecuencias económicas y militares de la democracia metafísicamente emplazada se examinarán en el capítulo segundo,[9] ahora nos adentraremos en tres rasgos teóricos esenciales de la política de las descripciones: la violencia de la verdad, la naturaleza conservadora del realismo y la historia de los vencedores.

La violencia de la verdad

En un debate con el eminente filósofo analítico francés Pascal Engel sobre los usos de la verdad, Rorty mostró cómo la filosofía contemporánea se divide no solo entre concepciones realistas y antirrealistas de la verdad, sino sobre todo entre quienes discuten acerca del realismo o el antirrealismo de la verdad y quienes intentan evitar sin excepción esta disputa metafísica.[10] Donde Engel únicamente estaba interesado en justificar a toda costa su teoría del «realismo mínimo» de la verdad, Rorty trataba de aclarar que, mientras que tanto los teóricos realistas como los antirrealistas forman parte de la política de las descripciones

(toda vez que incluso el antirrealista impone su descripción de la inexistencia de la verdad), quienes superan ese dualismo pertenecen a una cultura posmetafísica, es decir, a una política de la interpretación (que abordaremos en el capítulo 3). Sin embargo, las implicaciones más importantes de Rorty incumben no a las oportunidades democráticas que la filosofía podría obtener al dejar de lado la disputa entre realistas y antirrealistas, sino a las consecuencias políticas violentas de la política de las descripciones. Tuvo que ser por estas razones por lo que Rorty, en un célebre ensayo de 1985 que llevaba por título «¿Solidaridad u objetividad?», subrayó la centralidad de la verdad en nuestra tradición filosófica:

> La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición.[11]

Mientras que la mayor parte de los filósofos estaría de acuerdo con Rorty en que la verdad constituye el tema central de nuestra tradición, no todos creerán que a ello se deba un alejamiento de la solidaridad. El origen de esta disputa radica en la esencia de la verdad, esto es, en su naturaleza pragmática, sin la cual pierde, además, su sentido. La verdad no solo es «violenta», al dar la espalda a la solidaridad, sino que es «violencia», ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia. La condición de «violenta» podría implicar que también puede ser pacífica, pero la verdad suele comportar en cambio una descripción impuesta cuya aceptación se supone. La violencia es el significado político

de la verdad, porque la verdad implica siempre una constricción terminante que varía desde su definición en los Evangelios («La verdad os hará libres»), en Hegel («La verdad es el todo»), o más recientemente en Baudrillard («El simulacro es verdadero»). Si bien estas definiciones de la verdad probablemente tengan como preocupación nuestra felicidad, pretenden también imponerse sin tomar en cuenta la diversidad de nuestro ser religioso, existencial o social. Al igual que las filosofías metafísicas mencionadas anteriormente, estas definiciones de la verdad aspiran a preservar el orden social en el cual ellas mismas se encuentran a gusto, y también lo reivindican justificándolo.

Si bien la verdad, como reflejo de un orden objetivo dado, siempre ha inspirado los ideales de vida éticos y morales, esos mismos ideales dependían de la unidad de la verdad, es decir, de la unidad de opiniones en la verdad. Aunque hoy en día dicha unidad se haya hecho realidad eficazmente con el establecimiento de un sistema político global (al cual denominamos democracia emplazada), la verdad, consecuentemente, no deja de ser violenta, toda vez que *las demandas de verdad son también demandas de poder político.* Pero ¿cómo tiene lugar esa violencia en nuestra cultura política global? Principalmente, por medio del uso del diálogo como la «moralización de la política», es decir, con el intercambio aparentemente pacífico de opiniones; sin embargo, como vemos todos, hasta los diálogos ejemplares de Platón aspiraban a conducir a uno de los dos interlocutores (a menudo el esclavo) a reconocer la verdad que el otro ya conocía desde el principio. Si las demandas de verdad son también demandas de poder político, esto es, violencia, y si esta misma violencia no es otra cosa que «silenciamiento» del otro interlocutor por medio de un diálogo aparente, la verdad y la violencia se vuelven intercambiables. Únicamente el reconocimiento de la violencia de la verdad nos permitirá considerar el peligro implícito de aquellas políticas que reclaman poseer

un fundamento último, es decir, políticas fundadas en la verdad. Como veremos, la fundamentación de la verdad mediante el diálogo fija el pensamiento dentro de una democracia emplazada: un orden conservador moralizado donde lo democrático es tan solo aquello que accede legalmente al orden establecido por la metafísica.

En el marco de la filosofía contemporánea analítica y continental, las definiciones de la verdad que han conocido un mayor éxito siguen perteneciendo a la teoría fenomenológica de Husserl y a la filosofía del lenguaje de Alfred Tarski (en 1933, Tarski desarrolló la «teoría de la verdad como correspondencia» de Aristóteles, expresada en la filosofía medieval como *veritas est adaequatio rei et intellectus)*. Mientras muchos historiadores nos harán creer que existe una diferencia sustancial entre las dos teorías desde un punto de vista semántico, pocos han abordado la implicación metafísica que ambas teorías comparten. Contrariamente a la mayoría de los intérpretes de Tarski, nosotros creemos que las comillas en su principio («'p' es verdadera si y solo si p»)[12] son esenciales, toda vez que indican la esencia pragmática del mismo, en otras palabras, para «quién» es importante la verdad. En resumidas cuentas: la posición de *P* fuera de las comillas es siempre expresada, afirmada y sostenida por alguien que necesita que *P* esté fuera y a quien, en consecuencia, interesa imponerla. Los filósofos metafísicos objetarían que esta imposición, y, por consiguiente, la exclusión de las comillas de la segunda *P,* es necesaria a fin de que nuestras «afirmaciones, acciones e ideas» se distingan de *otras* afirmaciones, acciones e ideas. Sostienen que sin esta oposición (entre 'P' y *P)* nuestras opiniones serían inoperantes, de ahí que necesitemos el principio de Tarski para compartir nuestras experiencias comunes. Pero ¿necesitamos realmente la oposición entre 'P' y *P* para compartir nuestras experiencias comunes? ¿No puede haber un grupo satisfecho con 'P' sin interés alguno en la pretendida *P* real?

Esta oposición o diferencia se ha tornado evidente gracias al análisis de la verdad llevado a cabo por Heidegger, empezando con *Ser y tiempo,* donde diferenciaba el enfoque metafísico de Husserl de otro distinto de tipo hermenéutico. La verdad, para Husserl, depende de la diferencia entre la mera «intención» del ser fenomenológico y la materia «en sí misma»; en otras palabras, entre la manera en que algo aparece y la manera en que es «en sí mismo». Esta diferencia, al igual que la oposición de Tarski entre 'P' y *P,* consiste en identificar una entidad u orden precisamente como es en sí mismo; es decir, una proposición sería verdadera solo si «se refiere» a cosas de un modo que les permite ser vistas tal como son en sí mismas. Pero esta «referencia» no es muy distinta de la «imposición» pragmática que mencionamos antes, ya que su propósito sigue siendo explicar cómo algo se revela en sí mismo (verdad) en oposición a su «ocultamiento» (falso).

Frente a esta interpretación metafísica, Heidegger advirtió que todo enunciado, verdadero o falso, válido o no válido, bueno o malo, tiene siempre un carácter derivado, toda vez que el «como apofántico» únicamente es posible dentro del «como hermenéutico». En otras palabras, «sin presuposición» no existe aprehensión de algo que nos sea presentado que podría ser «objetificado» por medio de modalidades predicativas subjetivas. Antes de este conocimiento predicativo, que también puede ser expresado en las oraciones de Tarski, los seres humanos ya poseen una comprensión «preontológica» o «preteórica» del ser de las cosas que no requiere un derivado, como se propone en las teorías de Husserl o Tarski. Por eso en *Ser y tiempo* Heidegger explicó:

> El enunciado no solo es el «lugar» primario de la verdad, sino que, al *revés,* en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el

> enunciado se funda en el descubrimiento o, lo que es igual, en la aperturidad del *Dasein*. La «verdad» más originaria es el «lugar» del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).[13]

Si bien analizaremos la estructura ontológica específica del ser humano en Heidegger *(Dasein)* en el capítulo 3,[14] es importante comprender ahora cómo la verdad de los enunciados no tiene un carácter derivado por errónea, sino porque sus raíces remiten a la apertura de la comprensión que determina cada adecuación lingüística o prelingüística. Es cuestión no solo de tematizar los fenómenos prelingüísticos, sino de hacer hincapié en la prioridad del pensamiento sobre el conocimiento, del ser sobre los entes, y del «como hermenéutico» sobre el «como apofántico». Mientras el «como apofántico» consiente la verdad y el error, en el plano del «como hermenéutico» no existe ninguno de los dos, toda vez que la «proposición no es el lugar de la verdad; la verdad es el lugar de la proposición».[15] Como podemos ver, Heidegger no expuso esta concepción metafísica de la verdad por ser errónea; lo hizo por la superficialidad de la misma, es decir, en contra de la tentativa metafísica de reducir la tarea del filósofo a dar fe de «cómo experimentamos la verdad» o lo que «hay en realidad de verdad» cuando de hecho nos encontramos inevitablemente presuponiéndola. Al tratar de desentrañar la correspondencia entre sujeto y objeto, perdemos de vista tanto el mundo dentro del cual son dadas todas las cosas como nuestra propia implicación como entes.

La verdad, ya sea en los términos de Aristóteles, Tarski o Husserl, comparte la estructura metafísica que se halla en el origen de toda la lógica de Occidente, donde el ser es interpretado únicamente como la presencia de algo presente, es decir, objetivamente. En esta distinción, el sujeto y el predicado –en

otras palabras, la relación entre dos términos donde uno se refiere al otro– no solo representan la estructura lógica y verbal, sino, además, la imposición de esa misma estructura. Heidegger llamó a la diferencia entre nuestra relación con los entes (verdad) y nuestra comprensión del ser (revelación) la «diferencia ontológica» que nos permite reconocer cómo en el marco de nuestra tradición metafísica «el ser y la verdad "son" igualmente originarios».[16] Como podemos ver, el análisis de la verdad llevado a cabo por Heidegger (al igual que las advertencias de Popper, Arendt y Adorno frente al realismo científico objetivo que hemos mencionado antes) aspiraba a subrayar la violencia de la misma, puesto que la verdad no es sino la justificación del ser, el cual, como dijimos, siempre se ha entendido como presencia objetiva. También por esta razón Heidegger afirmó más tarde que «plantear la cuestión de la *aletheia,* del desocultamiento como tal, no es lo mismo que plantear la cuestión de la verdad»,[17] donde las distinciones pueden ser impuestas (presencia del ser) y justificadas (verdad como correspondencia). De ahí que Ernst Tugendhat (y otros eminentes intérpretes de Heidegger como Habermas y Apel) señalara que la concepción de Heidegger de la verdad como *aletheia,* esto es, el «desocultamiento», renuncia a la distinción no solo entre afirmaciones verdaderas y falsas, «sino también entre buenas y malas acciones».[18] Lo señalado por ellos es correcto y también una confirmación de la oposición de Heidegger a la verdad como imposición violenta que, como dijimos, justifica sus descripciones. Es por ello que dentro de nuestra «organización científica global», «mundo neutral» o, lo que es lo mismo, democracia emplazada, toda proposición, interpretación o ética que no se halle emplazada dentro del ámbito de la verdad (o de su contrario, la falsedad) es errónea, una alteración y ruptura del orden establecido que tiene que ser en consecuencia silenciada. La ruptura filosófica de la hermenéutica filosófica del orden establecido (como veremos en el

capítulo 3) es acusada continuamente de relativismo, nihilismo e incluso anarquismo político, porque en vez de apoyarse en descripciones verdaderas participa de los «desocultamientos» interpretativos. Únicamente una forma de pensar no teórica como la hermenéutica (cuya versión moderna comenzó como una defensa de la verdad extrametódica de las ciencias humanas frente a las ciencias naturales)[19] puede hacer justicia a esos acontecimientos que resisten aquellas demandas de verdad absoluta capaces de garantizar una coexistencia «pacífica», es decir, democracias emplazadas.

En resumidas cuentas, para distanciarnos de la neutralidad «pacífica» de la metafísica, tenemos que abandonar, descartar o cancelar la verdad: *el final de la verdad es el comienzo de la democracia.*[20] Si este no fuera el caso, entonces las leyes objetivas de la economía o las conclusiones de los diálogos políticos impedirían las crisis constantes que forman parte de nuestras vidas. Pero, como sabemos bien, las crisis económicas y políticas no solo son constantes, sino que muchas veces son sustentadas por esas mismas leyes y diálogos, toda vez que dependen de la justificación metafísica de las descripciones objetivas, es decir, de la verdad. Es en este punto cuando el diálogo se convierte en el mejor modo de moralizar la política, esto es, conservar los intereses, la condición y la inmunidad de la democracia emplazada. Con objeto de demostrar cómo esas demandas de verdad son también demandas de poder político, es preciso examinar los diálogos de Platón, que aún hoy representan el ejemplo paradigmático de la moralidad política.

Los esclavos en la alegoría platónica de la caverna podrían ser representados hoy en día por los débiles, es decir, por aquellas culturas, ciudadanos y Estados oprimidos a quienes se apela una y otra vez para que se unan a la civilización occidental (también llamada «consenso de Washington», FMI o Naciones Unidas). Al igual que Platón, Occidente cree que posee la verdad, es decir,

el conocimiento apropiado capaz de guiar el interés de todos los demás Estados. Aunque Platón pensara probablemente que sus diálogos tenían lugar en el mejor interés de los esclavos, el hecho de que considerase necesario «sacar al esclavo por la fuerza hasta la luz del sol» si este no se mostraba convencido (mediante el diálogo) implica que el propio Platón estaba sirviendo a otros intereses. Pero ¿cuáles? Los intereses de la verdad, que pertenecen a quienes la comprenden, la saben y probablemente hasta la hayan creado para justificar sus presencias objetivas. Por eso en la mayor parte de los diálogos de Platón la verdad no es una conclusión, sino que siempre es conocida de antemano por quienes interrogan oportunamente a los otros.

Aunque el esclavo en el *Menón* de Platón podría descubrir la verdad geométrica, no la habrá «comprendido» antes de someterse asimismo al interrogatorio platónico. De igual modo que la filosofía, en el epígrafe con que da inicio este capítulo, tiene que «[propiciar] una solución científica»,[21] el esclavo debe «someterse a la verdad de Platón». Ejemplos ambos de las imposiciones tiránicas de la metafísica que demandan una correspondencia sin la cual no puede haber lugar para el diálogo o la filosofía. Como podemos ver, los diálogos de Platón, al igual que la ciencia, constituyen el preludio de la sumisión a la verdad o, lo que es lo mismo, a la violencia, ya que Platón, al ayudar a sus interlocutores en su tránsito («de la caverna oscura a la luz divina del Bien»), sigue sirviendo a la existencia de una sociedad de dominación preservada por esos mismos diálogos. Aparte de la violencia que la verdad impone sobre el esclavo, otro rasgo importante de la alegoría de Platón son las peligrosas consecuencias que se derivarán del conocimiento de la verdad. Como relata Platón, al regresar el esclavo del viaje, los otros no solo se burlan de él porque ya no puede ver en la oscuridad, sino que, además, quieren matarlo al pedirles que le sigan. Temen el viaje, es decir, la verdad, porque implica cierta violencia

que podría no merecer la pena. Como podemos ver, la verdad se convierte en violencia no solo para aquellos que no aceptan dejar la caverna, sino también para quienes regresan a ella (y se han convertido entretanto en filósofos con arreglo al modelo platónico del «filósofo-rey») y se sienten entonces obligados a ponerse al frente:

> Y, tras ver [los filósofos] el Bien en sí, sirviéndose de este como paradigma, organizar *[kosmein]* durante el resto de sus vidas –cada uno a su turno– el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía, pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino necesario *(Rep.* 540a-b).

Como podemos ver, el filósofo, según Platón, debe sostener el orden dominante. No puede «efectuar para sí el ser»[22] de nuevo para un paradigma distinto o proponer otras posibilidades para la organización dominante, sino que, por el contrario, «organizar», es decir, imponer, lo que es «necesario». Como impulsor de los diálogos, Platón no desea que el orden establecido sea quebrantado, alterado o sacudido ni por aquellos artistas proscritos por él en la República ni por el filósofo, que también podría actuar de esa manera. Prohibir el arte mimético por tratarse de una copia que no tiene limitaciones y que, por tanto, puede hechizarnos no es muy diferente de circunscribir la filosofía a lo que es necesario. Esa «necesidad» no es otra cosa que el silenciamiento del otro por medio del diálogo, es decir, un acto de violencia por el bien de la preservación de la verdad. Ello apunta a la diferencia entre diálogos y conversaciones. Las conversaciones, al igual que el «desocultamiento» de Heidegger, representan la ruptura del orden que los diálogos protegen, porque en el

intercambio conversacional la verdad no se presupone, sino que queda descartada desde el principio. Si una conversación jamás es aquello que nosotros nos proponíamos conducir, sino una situación en la cual nos vemos inmersos a medida que se desarrolla, representa el mayor enemigo del orden del diálogo: un acontecimiento inesperado.[23] Aunque los conceptos de la «conversación» y el «acontecimiento» serán analizados en el capítulo 3, su diferenciación del concepto del diálogo debería mantenerse presente en la medida en que denota un posible viraje desde el diálogo (es decir, desde la política de las descripciones o, lo que es lo mismo, la democracia emplazada) al «comunismo hermenéutico». Mientras que el conflicto inevitable que tiene lugar en una conversación remite a un anarquismo, un relativismo y una debilidad del pensamiento latentes, las imposiciones del diálogo precisan en cambio de un realismo capaz de conservar el orden político.

La naturaleza conservadora del realismo

Como hemos visto, Platón y la mayor parte de la tradición filosófica que siguió sus pasos reclamaban que la filosofía no solo diese con la verdad, sino que, además, la conservara. Los diálogos, que una vez sirvieron como moralización de la política, se han convertido también en la preocupación principal del estamento dominante en el curso de cualquier crisis, alteración o sacudida que pueda surgir. Las disputas contemporáneas tocantes a afirmaciones verdaderas y falsas (sean estas de orden filósofico, teológico o científico) constituyen el síntoma de una cultura filosófica políticamente conservadora preparada para imponer su orden por medio de la violencia. Por eso, al fin y al cabo, Karl Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos,* acusó a Platón, Hegel y Marx de totalitarismo. Aquel texto clásico se proponía demos-

trar cómo los enemigos de la sociedad abierta y democrática son aquellos filósofos que aparentan fundar la política en la verdad, ya sea mediante la «luz en el exterior de la caverna» (Platón), el «fin de la historia» (Hegel) o las «consecuencias emancipadoras de la revolución» (Marx). El texto de Popper fue objeto de duros ataques por parte de platónicos, hegelianos y marxistas, hasta el punto de convertirse en el texto menos estudiado dentro de la vasta bibliografía del maestro alemán.

Si el pensamiento político en la actualidad todavía ignora dicho texto en gran parte, ello se debe a que este arremete contra la noción de la verdad en política. Sin embargo, lo que resulta más interesante es que ese ataque no difiere mucho del de Heidegger, como vimos antes; al fin y al cabo, la «sociedad abierta» de Popper y el «desocultamiento» de Heidegger iban dirigidos contra el orden implícito del diálogo, es decir, contra cualquier tentativa de fundar la política en la verdad. Si bien hubo, junto con Popper, algunos otros filósofos «contrailustrados» que advirtieron contra el realismo científico-objetivo, como dijimos antes, parece haber una vuelta en ciertos sectores de la filosofía contemporánea (la fenomenología y la llamada ontología analítica) a un realismo más radical. El rasgo más interesante de esta vuelta al realismo no es solo su expresión del miedo (y en consecuencia su demanda de seguridad), sino también la naturaleza conservadora que manifiesta a través del deseo de una unificación global.

Entre las distintas causas de dicha vuelta, la culminación de la metafísica nos parece la explicación más verosímil, puesto que indica cómo la disolución de la filosofía en las ciencias objetivas la ha puesto aún más al servicio de los poderes políticos dominantes.[24] Sin embargo, si el realismo es tan solo la conservación de unos datos objetivos que la filosofía debe reconocer, la política acatar y la fe valorar, aquel únicamente puede triunfar en el marco de una democracia emplazada, es decir, allí donde la

transformación y el cambio son poco menos que imposibles. Los diálogos excluyen la posibilidad misma de transformación, ya que imponen la verdad a cualquier forma de discrepancia frente al orden científico predominante, es decir, la fundamentación metafísica de la democracia. Esta fundamentación, que conduce a la disolución de la filosofía en el objetivismo científico, ha creado la democracia emplazada contemporánea, donde, como explicó Heidegger, la «única urgencia es la falta de urgencia»:

> La falta de urgencia* *[Not]* se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos; donde el saber se perdió y nunca fue propiamente fundamentado que el verdadero ser-sí-mismo acaece en fundar más-allá-de-sí, lo que exige: la fundación del espacio fundante y de su tiempo.[25]

En esta situación de falta de urgencia (que también podemos llamar «neutralización»), donde el ser ha terminado siendo sustituido por los entes, es decir, por su organización tecnológica global, la filosofía parece obligada a imponer su unificación y a conservar el diálogo establecido. Es por ello que Heidegger, en el pasaje anterior, encuentra la urgencia no solo en la dominación del mundo por la metafísica, sino también en «quiénes somos y qué debemos», es decir, en nuestra libertad. *La urgencia hoy es la culminación de una situación de neutralización donde la «libertad» solo es posible dentro del diálogo establecido.* Mientras que el objetivo de los filósofos metafísicos era extender el objetivismo

* Aunque reproducimos en este pasaje la traducción publicada en *Aportes a la filosofía* (Buenos Aires, Biblos, 2003), el concepto heideggeriano *Notlosigkeit* («ausencia de indigencia» en la mencionada edición) lo traducimos en la presente obra como «falta de urgencia». *(N. del T.)*

científico de la Ilustración a todas las disciplinas con el fin de asegurar una manipulación más eficiente de la realidad externa, su principal tarea ahora ha pasado a ser la de asegurar la conservación del «realismo dialógico» establecido frente a cualquier acontecimiento intruso, parasitario o ajeno. En este contexto, únicamente aquella filosofía que pueda asegurar la estructura ontológica de la democracia emplazada (y de todos los factores que la componen: la verdad, el diálogo, las instituciones) obtendrá reconocimiento académico y social.[26]

Entre los numerosos filósofos analíticos y continentales que preservan de una manera directa o indirecta tal realismo, John Searle ocupa un lugar especial no solo por su posición original, sino también por su debate con el pensamiento deconstructivo de Derrida.[27] Aunque este debate expresara el temor, la inseguridad y el peligro que los realistas como Searle ven en todo aquello que cuestione la disolución científica de la filosofía, la «ontología social»[28] que esbozaba el filósofo estadounidense revela (indirectamente) la «falta de urgencia» subrayada por Heidegger, toda vez que persigue el control total por medio de las imposiciones objetivistas de la ciencia: Searle, como afirmó Barry Smith, «ha defendido todo el tiempo un realismo *básico*».[29]

Un origen posible del realismo de Searle, y en consecuencia de su debate con Derrida, podría hallarse en la disputa entre Husserl y Heidegger cuando ambos colaboraban en el artículo «Fenomenología» para la decimocuarta edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1929).[30] Al contrario de muchos intérpretes de Heidegger políticamente condicionados, la única razón por la que este puso punto y final a su colaboración con Husserl fue el sentido metafísico que para este había adquirido la fenomenología: la oportunidad de disolver la filosofía en una serie de ontologías regionales. Heidegger no podía aceptar tal disolución, ya que la misma representaba el intento de desarrollar el sueño metafísico que él estaba tratando de superar y que

Husserl abandonó también unos años más tarde.[31] En definitiva, al tiempo que Searle radicalizaba el proyecto fenomenológico inicial de Husserl de las ontologías regionales, Derrida desarrollaba la ontología fundamental de Heidegger por medio de la deconstrucción.

Dicho esto, no debería causar sorpresa el que Searle afirmase en uno de sus últimos libros que «varios de los autores fenomenológicos al uso» no le parecieran «demasiado fenomenológicos, sino más bien no lo bastante fenomenológicos».[32] Searle se está refiriendo a aquellos filósofos (Heidegger, Hans Blumenberg y muchos otros) que abandonaron el proyecto fenomenológico inicial de Husserl (resolver la filosofía en una serie de ontologías regionales) con objeto de subrayar su ontología fundamental. Entre los seguidores del proyecto fenomenológico inicial de Husserl,[33] Adolf Reinach ocupa un lugar especial en el realismo de Searle tanto por haber anticipado la teoría de John Austin de los actos de habla como por su ontología regional de las «interacciones sociales».[34] Aunque Husserl y Reinach proporcionaron a Searle el enfoque fenomenológico adecuado, el filósofo estadounidense se las arregló para someter la esfera de la libertad humana a un control político científico en el que, como él dice, la «extensión de la libertad y la extensión de la racionalidad son iguales».[35] El proyecto político que subyace en el realismo de Searle es el de hacer hincapié, preservar y controlar la «Tradición Racionalista Occidental» (que no es más que otro nombre para la metafísica), es decir, aquellos estándares de objetividad, verdad y racionalidad que «constituyen presupuestos esenciales de cualquier filosofía sensata».[36] Pero ¿qué es una filosofía sensata?

Para el maestro de Denver, para que una filosofía sea «sensata» debe cooperar con la ciencia empírica y poseer realmente un enfoque general *wissenschaftlich*. Tal enfoque puede obtenerse sometiéndose a hechos tan irrefutables como los «enunciados

por la teoría atómica de la materia y la teoría evolutiva de la biología».[37] Pero ¿por qué razón debe la filosofía someterse exclusivamente a los últimos descubrimientos de la ciencia? La respuesta es simple: porque «vivimos en un mundo de hechos brutos, como los describe la física atómica, la biología evolutiva y la neurobiología».[38] Contrariamente a lo que muchos esperan, Searle reconoce abiertamente que nuestras descripciones de los hechos cambian a medida que sabemos más por medio de esas mismas ciencias; en otras palabras, reconoce la importancia de la teoría de las revoluciones científico-paradigmáticas de Thomas Kuhn.[39] No obstante, no considera que esto constituya un argumento a favor de la hermenéutica o el relativismo: todo lo contrario. El hecho de que nuestras interpretaciones cambien constituye un argumento contra el relativismo, ya que en lo tocante a los hechos brutos su «existencia absoluta no garantiza por sí sola que en algún momento de nuestra historia los hayamos formulado con exactitud. Los hechos no cambian, pero el alcance de nuestro conocimiento sí lo hace».[40] Por eso Searle atribuye una enorme importancia a nuestra dependencia de los hechos:

> Todo lo que forma parte de nuestra vida, incluyendo todo lo que forma parte de nuestra vida mental, depende de los hechos brutos. Así, contamos con un conjunto interesante de interrogantes acerca de cómo los seres humanos son capaces de crear un conjunto significativo de hechos semánticos, institucionales, sociales, etcétera, a partir de los hechos brutos, utilizando su conciencia y su intencionalidad. Los hechos institucionales, sociales y otros similares, etcétera, poseen una existencia relativa. Existen únicamente en relación con los seres humanos. Pero los hechos brutos no poseen una existencia relativa en ese sentido. Tienen una existencia absoluta. Están ahí con independencia de lo que pensemos.[41]

El rasgo más importante de este pasaje no es la insistencia de Searle en la existencia de hechos brutos, sino esos otros hechos semánticos, institucionales y sociales que, al igual que los hechos brutos, deben ser analizados, sistematizados y desarrollados filosóficamente con el fin de «llegar a la estructura básica que sustenta toda la realidad institucional».[42] Sin embargo, ¿por qué es tan importante conocer esa estructura básica? Searle cree que gracias a esta la filosofía política en el futuro podrá lograr mejores resultados, toda vez que podrá por fin «derivar de una ontología política anterior»,[43] es decir, de los hechos brutos de la ciencia. *El realismo externo es la condición previa para disponer de teorías.* En resumidas cuentas, la realidad institucional es cuestión de las imposiciones colectivas de lo que Searle denomina «funciones de estatuto», las cuales son impuestas a los objetos que no pueden desempeñar tales funciones en razón de su naturaleza física pero requieren un reconocimiento colectivo. Sin embargo, no es solo debido a la «intencionalidad colectiva» y a la «asignación de la función» por lo que el objeto posee un estatuto determinado (por ejemplo, ser un policía) y, con ello, una función (proteger a la gente). Para que algo posea un determinado estatuto y, con este, una determinada función debe, además, poseer una «regla constitutiva», es decir, la posibilidad de «seguir un conjunto de procedimientos o prácticas, según las cuales consideramos que ciertas cosas poseen un cierto estatuto».[44]

Nosotros creemos que el aspecto más importante del realismo conservador de Searle descansa en su convicción de que las estructuras institucionales, como el gobierno, el dinero y la educación, nos permiten controlar nuestras vidas en el marco de esas mismas estructuras, cuando en realidad limitan nuestra libertad. Ese control, según Searle, no solo debería aumentar nuestro poder, sino también procurarnos motivaciones (en tanto que «vencedores», como veremos en el apartado siguiente) para actuar dentro de aquellas. Sin embargo, esas motivaciones no son

otra cosa que el deseo de Searle de evitar transformaciones, esto es, urgencias en el seno de nuestras realidades institucionales.[45] Esta debe de ser la razón que le llevó a valorar positivamente que G.W. Bush recibiese la función de estatuto de presidente en la elección presidencial del año 2000, pese al «hecho» (nótese que también esto es un «hecho institucional») de que muchos ciudadanos estadounidenses considerasen que la había obtenido ilegítimamente. Pero «lo importante», explica Searle, «para la estructura del poder deóntico en Estados Unidos es que con muy pocas excepciones siguieron reconociendo los poderes deónticos de aquel».[46] Como podemos ver, la prioridad del realismo metafísico de Searle es preservar los hechos institucionales con el fin de someterse al poder, aun cuando al final «quizá tengamos que renunciar a ciertos rasgos de nuestra concepción de nosotros mismos, como el libre albedrío».[47]

Contrariamente a la mayoría de los intérpretes del debate de Searle con Derrida que hemos mencionado antes, surgido en torno a la interpretación que hacía Derrida de los actos de habla de John L. Austin[48] (interpretación que Searle consideraba no solo «carente de rigor», sino, además, «confusa»),[49] creemos que su esencia no era lingüística, sino política. Mientras que la filosofía de Derrida se orientaba fundamentalmente a la superación de la naturaleza conservadora de la metafísica debido a las tensiones que ocasionaba contra la libertad, Searle en cambio estaba interesado en mantenerla frente a cualesquiera acontecimientos externos, sacudidas o intrusos. Es por ello que entre las prioridades filosóficas del maestro francés figuraba siempre prestar atención, escuchar y traer a la memoria esas tensiones en vez de silenciarlas o, lo que es lo mismo, someterlas a la ciencia como reclamaba Searle. La incapacidad de este para seguir la respuesta de Derrida a su texto[50] –en la que el maestro francés no solo rebautizaba irónicamente a Searle como «SARL» (equivalente a *«Société à responsabilité limitée»*),[51]

sino que, además, titulaba su contestación «Limited Inc abc» (para indicar la «corporación» de la tradición racionalista occidental que el filósofo estadounidense defendía por medio de Austin)– obedece a su visión de la filosofía «sensata». Como hemos dicho antes, una filosofía «sensata» para Searle no solo ha de contar con un enfoque *wissenschaftlich,* sino que, además, ha de defender la tradición racionalista occidental que él circunscribe a los seguidores de «Russell, Wittgenstein y Frege».[52] Sin embargo, como observó Derrida, al defender esa tradición Searle también estaba abusando de los derechos del «otro», es decir, de otras tradiciones, posibilidades y contextos que pertenecen a nuestro mundo filosófico. Este, al fin y al cabo, es también el sentido de la deconstrucción: «no ceder al poder ocupante ni a ninguna clase de hegemonía».[53] En otras palabras: «Una manera de hacer recordar al otro y hacerme recordar, a mí mismo, los límites del poder, del dominio».[54]

En vez de resumir todo el debate, algo que ya se ha hecho en numerosas ocasiones,[55] solo nos interesa comentar sucintamente uno de los muchos aspectos políticos que lo componen: la noción de «iterabilidad» de Derrida. La iterabilidad es la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidos en nuevas situaciones, injertados, por tanto, en otros contextos. Un «contexto jamás queda saturado», puesto que, como sostuvo Derrida, todo

> signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado,* puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto.[56]

Como podemos ver, la «iterabilidad modifica»;[57] es decir, cuando los textos se insertan en nuevos contextos producen significados nuevos que son a la vez diferentes de las intelecciones anteriores y similares a ellas. Pero ¿qué supone esto? Cada signo, texto o palabra no es posible sin aquello que hace posibles sus repeticiones; sus componentes jamás se nos presentan por completo «realmente». Derrida denomina esta pérdida infinita de componentes «diseminación», indicando así que la comunicación, contrariamente a Austin, Searle y la mayor parte de la tradición racionalista occidental, nunca es un ámbito unificado debido a que sus horizontes escapan de los elementos no plenamente presentes de sus componentes.

Cuando Searle comentó el argumento de la iterabilidad de Derrida, señaló lo que él creía que era el error filosófico de dicho argumento (la incomprensión de la distinción tipo/ejemplar) y asimismo la concesión política que dicho argumento entraña, a saber, la pérdida de control. Para Searle, el hecho de que un autor pierda «el control del sentido de lo que está hablando» supone que «todo el sistema de distinciones, entre el significado de la oración y el significado del hablante, por ejemplo, está socavado o derribado».[58] *En vez de perder el control, la filosofía debería imponer nuevas funciones de estatuto.*

En resumidas cuentas, aquel debate puso de manifiesto hasta qué punto los realistas metafísicos no son otra cosa que servidores del poder político, es decir, un cometido de urgencia frente a la «menor dificultad, la menor complicación, la menor transformación de las reglas». Por eso, prosigue Derrida, su labor como «defensores autoproclamados de la comunicación [es solo para] denunciar la ausencia de reglas y la confusión».[59]

No debería sorprender que Searle sea uno de los representantes más eminentes de la filosofía analítica estadounidense que en las últimas décadas ha logrado hacerse con el control de la mayor parte de los departamentos de Filosofía de Estados Unidos,

arrinconando otras posiciones filosóficas en los departamentos de Literatura Comparada, Ciencias Políticas y Religión. Si destacados filósofos como Gadamer, Derrida, Rorty, Habermas, Butler o Žižek no han tenido en principio una buena acogida en esos departamentos, ello no ha sido porque sean menos «profesionales» que Searle, Strawson, Davidson, Dummett, Bouveresse o Dennett, sino por haber tenido una menor propensión a ceñir la filosofía a la ciencia. En definitiva, la filosofía analítica, como culminación del realismo científico, legitima no solo andaduras científicas, sino también al gobierno estadounidense, que se apoya en parte en tales andaduras.[60] Por ello, según Derrida, la filosofía analítica posee un «enfoque imperialista» interesado en instituir una cultura para una civilización descriptiva, estática y universal en la que «ninguna obra teórica, ninguna obra literaria, ninguna obra filosófica pueda obtener legitimación mundial sin pasar por los Estados [Unidos], sin ser legitimada en primer lugar por ellos».[61] Si «la hegemonía lingüística no puede disociarse de la hegemonía de un tipo de filosofía»,[62] no debería sorprendernos que el realismo metafísico se haya desarrollado sobre todo en Estados Unidos, donde tienen lugar los últimos avances de la ciencia y donde la filosofía prácticamente ha desaparecido de la esfera pública.

Derrida podría ser recordado ante todo por haber luchado contra ese realismo más que por el enorme impacto que tuvo su pensamiento deconstructivo en los estudios literarios. Junto a Rorty, nos ayudó a concebir tanto las filosofías analíticas como las continentales no como las últimas posiciones, movimientos o divisiones de la filosofía contemporánea, sino como los últimos estertores del sueño metafísico; un mundo moral neutralizado sin libertad. Sin embargo, como sabemos, ese sueño continúa; es decir, con el fin de conservar este estado de neutralización o «falta de urgencia», los filósofos realistas siguen defendiendo la verdad frente a cualesquiera otras filosofías posibles e incluso

contra la historia en general, contra todo acontecimiento que pueda comprometer las imposiciones establecidas. Dicho esto, no debería sorprender que en 1992 un grupo (al que también podríamos llamar «SARL») de filósofos metafísicos liderado por un conocido seguidor de Searle, Barry Smith,[63] intentara (sin éxito) convencer a la Universidad de Cambridge para que rechazase condecorar a Derrida. En su carta, publicada por *The Times,* Smith y los otros afirmaban que las aseveraciones del maestro francés son «falsas o triviales», y también que su «originalidad no justifica la idea de que sea un candidato adecuado para un doctorado *honoris causa*».[64] Al entregar la carta, aquellos profesores demostraron su desconocimiento de los escritos de Derrida y dieron un claro ejemplo de la «historia de los vencedores», es decir, un deseo de evitar las posiciones o las tradiciones diferentes y los márgenes de la filosofía que pudieran poner en riesgo el reconocimiento de su propia línea metafísica.

La historia de los vencedores

El retorno de la historia y el fin de los sueños, de Robert Kagan (2008), es una respuesta a *El fin de la historia y el último hombre,* de Francis Fukuyama (1992), y también el último intento de la política de las descripciones para situar la política fuera de la historia. Para completar su proyecto metafísico (tras imponer la verdad y conservar el realismo), la política de las descripciones necesita, además, proclamar la victoria sobre aquellos a los que ha vencido, es decir, aquellos que no aceptan la democracia emplazada establecida. La esencia de tales proclamaciones, como el realismo de Searle, es conservadora, porque se propone conquistar cualquier alteración que pueda poner en cuestión sus normas instituidas. Aunque Searle no proclamó en ningún momento el triunfo del realismo sobre la historia, su deseo ontológico de

disolver la filosofía en las ciencias descarta inevitablemente todo aquello que no se someta a la tradición racionalista occidental, incluyendo filosofías diversas. Pero ¿dónde terminan esos descartes? ¿Y contra quién se proclama la victoria? Para dar respuesta a estos interrogantes es necesario distinguir a esos autoproclamados vencedores y también a los vencidos. Nuestro objetivo en este último apartado es sugerir que el olvido del ser de Heidegger a favor de los entes se puede identificar con la «tradición de los oprimidos» de Benjamin, esto es, los débiles. Esta historia descartada nos recuerda que nosotros siempre estamos dentro de la historia y jamás por encima de ella (como Kagan y Fukuyama sugieren), y nos revela asimismo dónde puede tener lugar una posible emancipación de la democracia emplazada.

Como hemos mencionado al inicio de este capítulo, el deseo de dominar deriva a menudo en pensamiento metafísico y no al revés. La democracia metafísica es un sistema sostenido por quienes dentro de su orden de hechos, normas e instituciones se sienten cómodos. Ellos son los vencedores, aquellos que creen que la presencia del ser no solo es digna de descripción, sino también de contemplación y conservación, toda vez que garantiza la propia condición de ellos mismos. Sin embargo, inevitablemente tal condición incluye asimismo la historia vencida, es decir, el olvido del «ser» y de los «débiles». Mientras que el ser se refiere a la historia oprimida por la metafísica según Heidegger, los débiles, es decir, aquellos que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada, son una consecuencia de ese mismo olvido. En definitiva, de igual modo que el ser fue descartado en beneficio de los entes, los débiles son oprimidos en beneficio de los vencedores, es decir, de aquellos que ejercen el dominio dentro del orden moralizado conservador de la democracia emplazada.[65]

Si bien abordaremos en el próximo capítulo el análisis conservador de Kagan y Fukuyama a propósito de nuestro mundo

político en la actualidad, es importante recalcar ahora cómo y por qué ambos autores sitúan la política fuera de la historia. La razón es sencilla: ellos representan la versión de la historia de los vencedores, es decir, de quienes creen que la historia puede ser contemplada desde el punto de vista de lo que Lyotard llamaba «metanarrativas».[66] Pero, para adoptar este punto de vista, la historia ya tiene que haber llegado a ser «todo cuanto puede llegar a ser», es decir, haber consumado su permanente unificación racional con la verdad. La democracia emplazada se ha convertido ahora en una metanarrativa no solo para esos dos estudiosos prominentes, sino también para la política de las descripciones en general, la cual tiene que conservar el dominio logrado por medio del control global de la ciencia. El deseo de proclamar el fin o el retorno de la historia está vinculado a la democracia emplazada, es decir, a un orden que puede legitimar o deslegitimar no solo la historia, sino también otros sistemas políticos. Es por ello que la democracia emplazada es para Kagan y Fukuyama lo que son los hechos brutos para Searle: la posibilidad de «provenir de una ontología política anterior».[67] Sin embargo, como hemos visto, esta ontología «política anterior» no es más que otra manera de reclamar que la ciencia no solo guíe la filosofía, sino que, además, imponga su dominio a todos los demás ámbitos de la cultura. Mientras Kagan ni tan siquiera se molesta en reconocer la subordinación de la política, la historia o la democracia a la ciencia, Fukuyama en cambio manifiesta sin rodeos cómo la ciencia también manda sobre la historia:

> La primera manera como la ciencia natural moderna produce cambios históricos que son a la vez direccionales y universales es por la competencia militar. La universalidad de la ciencia proporciona la base para la unificación global de la humanidad, en primer lugar debido a la preponderancia del conflicto y la guerra en el sistema internacional. La ciencia natural moderna confiere una ventaja decisiva a aquellas sociedades que pueden desarrollar, producir y desplegar del modo más efectivo la tecnología, y la ventaja relativa proporcionada por la tecnología aumenta a medida que se acelera el ritmo del cambio tecnológico. [...] La posibilidad de guerra es una gran fuerza a favor de la racionalización de las sociedades y de la creación de estructuras sociales uniformes a través de las culturas.[68]

Si, como explica Fukuyama, la democracia liberal es «la forma de gobierno más racional, es decir, el Estado que realiza más plenamente el deseo racional o el reconocimiento racional»,[69] y si la ciencia natural moderna logra imponer las direcciones de la historia por medio de la dominación militar, no debería sorprendernos que la democracia y la ciencia se hayan vuelto indisolubles. Y es esa indisolubilidad lo que sitúa la democracia emplazada fuera de la historia, donde su ideal de objetividad puede ser por fin realizado. Pero ahora que la ciencia ha realizado efectivamente en la democracia emplazada su «esencia liberal y su ideal de objetividad»,[70] Fukuyama está convencido de que «no quedan ya competidores ideológicos serios para la democracia liberal».[71] En otras palabras, la democracia liberal ha triunfado sobre la historia. Como podemos ver, la historia se ha convertido en un sinónimo de «progreso», es decir, de los avances no solo de sistemas políticos diferentes, sino también de filosofías. *La democracia emplazada es la culminación del desarrollo, la realización y el avance de la historia.* Sin embargo, cabría preguntarnos, ¿cuál es el objetivo político de proclamar el final o el retorno de la historia?

Aunque la democracia emplazada no sea el primer orden que promulga el retorno o el final de la historia, como los «herederos de todos los que han vencido una vez»[72] debe seguir imponiendo su victoria sobre los vencidos de manera tal que

neutralice otras posibles rupturas de su orden alcanzado. Por esa razón, todo aquello o todo aquel que dentro de la democracia emplazada se niegue a someterse a la verdad, al diálogo o a la estructura previsible de causas y efectos constituye no solo una «alteración de la historia», sino, además, un peligro potencial, y como tal habrá de ser identificado. Estas identificaciones se volverán necesarias para controlar a los vencidos y también para seguir guiando a los gobernantes para lograr la autoridad, mantener la independencia y, sobre todo, inducir indiferencia hacia los vencidos. Pero ¿cómo es posible superar esta historia de los vencedores? ¿Se requiere una historia diferente o solo «otra historia» de la democracia emplazada?

Al contrario de muchos intérpretes de Benjamin, nosotros creemos que él subrayó frente a esta indiferencia hacia los vencidos (que ha aumentado enormemente en las últimas décadas) la importancia de la «otra» historia de los oprimidos de la democracia emplazada. El pensador alemán apuntaba una diferencia sustancial dentro de la historiografía comúnmente aceptada de Kagan y Fukuyama: por una parte, la «historia de los vencedores», que él también llamaba «de los opresores», y, por otra, la «de los vencidos» u «oprimidos». Según Benjamin, mientras que la primera ha sido considerada tradicionalmente una historia «continua», la segunda ha sido representada como «discontinua», es decir, presa de rupturas, excepciones y alteraciones. No obstante, si la segunda historia es «discontinua», ello no obedece a que esté equivocada o sea irracional, sino a que ha sido vencida y oprimida; en otras palabras, es una consecuencia de sus opresores, interesados en mantener intacto su gobierno y su tradición opresivos. Por esta razón, Benjamin creía que mientras «la idea de *continuum* todo lo iguala *[alles dem Erdboden gleichmacht]*, la idea de *discontinuum* es la base de una tradición auténtica»,[73] es decir, de posibles emancipaciones. Pero, en tanto que historia de los oprimidos, anima a los vencidos y débiles a dar un paso al

frente e impele asimismo a la democracia emplazada a suprimir la indiferencia que le es propia. Sin embargo, ¿dónde tiene lugar la historia vencida y qué posibilidades incluye?

Como podemos ver, de igual modo que la crítica de Benjamin de la historia de los vencedores no se proponía descubrir la continuidad real de la historia, tampoco la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger se interesaba en descubrir la verdad del ser. Por el contrario, lo que quería era descubrir su emancipación política, es decir, el ámbito dentro del cual la libertad es efectivamente posible. Esta «otra» historia revela posibilidades, proyectos y derechos inadvertidos que habían quedado al margen en beneficio de la racionalidad occidental, pero, sobre todo, revela las «urgencias» de la democracia emplazada:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en el que vivimos no es sino la norma. Tenemos que alcanzar un concepto de la historia acorde con ello. Entonces veremos con claridad que nuestro cometido es provocar un verdadero estado de excepción, lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.[74]

Estas excepciones tienen lugar fuera de las descripciones metafísicas del ser, es decir, más allá de la historia de los vencedores (de la verdad, el diálogo y el realismo), porque representan peligros que deben ser suprimidos una y otra vez. No obstante, como potenciales peligros, constituyen asimismo condiciones efectivas para la ruptura, es decir, de emancipación. Como sostenía Benjamin, la historiografía comúnmente aceptada «omite aquellos lugares en los que la tradición se interrumpe y con ello sus irregularidades y escarpaduras *[Schroffen und Zacken]*, que imponen un alto a quien desee ir más allá».[75] Aunque la democracia emplazada ha logrado ahora una condición de control global donde, como hemos visto con Heidegger, «la única urgencia es

la falta de urgencia»,[76] sigue siendo posible romper ese orden por medio de los «desocultamientos» que tienen lugar fuera de la descripciones metafísicas del ser. Pero ¿qué aspecto tienen?

Heidegger, para escapar a la violenta opresión metafísica de la verdad que silencia todo aquello que no se somete a su lógica y su estructura verbal (la historia vencida de los oprimidos), distingue en los «desocultamientos» de la verdad una alternativa a su constitución científica derivada. Pero, al contrario de muchos intérpretes, nosotros no creemos que él indicase tal apertura con el único objeto de demostrar las limitaciones de la teoría de la verdad como correspondencia. Sacaba asimismo a la luz las posibilidades políticas de la verdad una vez establecida en este «desocultamiento» «histórico». En su famoso ensayo «El origen de la obra de arte» (1936), Heidegger relacionó algunos ejemplos donde se producían tales manifestaciones:

> La verdad acontece de un único modo: estableciéndose en ese combate y ese espacio de juego que se abren gracias a ella misma. [...] Tal acontecimiento es histórico de muchas maneras. Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella, en su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o, lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado *[Frag-würdigkeit]*. Frente a esto, la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de la verdad, ya abierto.[77]

Como podemos ver, estos acontecimientos no son acontecimientos diferentes, sino tan solo acontecimientos de «desocultamiento» que abren un nuevo espacio. En definitiva, únicamente aquello que tiene lugar en la tradición metafísica descartada de la filosofía permite una posibilidad de emancipación de la democracia emplazada; ciertamente no la ciencia, que representa su último avance. El «cometido de la historia [es] tomar posesión de la tradición de los oprimidos»,[78] esto es, superar sus opresiones. Al fin y al cabo, por eso Derrida expuso el argumento de la «iterabilidad» contra Searle: no únicamente para indicar otras posibilidades en los márgenes de la filosofía tradicional del lenguaje, sino también como una forma de escapar de las imposiciones del realismo, es decir, de la historia de los vencedores.

Notas

1. www.neh.gov/news/archive/20041117.html.

2. Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 22 [vers. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996].

3. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* Buenos Aires, Biblos, 2003, pág. 168.

4. W.V. O. Quine, «Mr. Strawson on Logical Theory» (1953), en *The Ways of Paradox and Other Essays,* Cambridge, Harvard University Press, 1976, pág. 151.

5. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Princeton, Princeton University Press, 2008, pág. 384 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1989].

6. Heidegger, M., *Contributions to Philosophy, op. cit.*, pág. 103 [vers. cast.: *Aportes a la filosofía..., op. cit.*].

7. I. Berlin acuñó por vez primera el término «Contrailustración» en su ensayo de 1973. Véase Berlin, I., *The Proper Study*

of Mankind, ed. de H. Hardy y R. Hausheer, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 2000, págs. 243-268.

8. H. Marcuse, *Heideggerian Marxism,* ed. de R. Wolin y J. Abromeit, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, pág. 158. Sobre la relación o el posible diálogo entre Marx y Heidegger, véase el capítulo 5, «Heidegger and Marxism: "A Productive Dialogue"», en Lewis, M., *Heidegger Beyond Deconstruction: On Nature,* Londres, Continuum, 2007, págs. 128-151.

9. «Estructura de emplazamiento» *(Ge-Stell)* es el término de Heidegger para referirse a la naturaleza objetivista de la ciencia y la tecnología, es decir, el modo en que «la esencia del hombre es emplazada, exigida y cuestionada por un poder que el hombre mismo no puede controlar» (Heidegger, M., «Only a God Can Save Us: *Der Spiegel*'s Interview» (1976), en *Philosophical and Political Writings,* ed. de Manfred Stassen, trad. [al inglés] de M. P. Alter y J. D. Caputo, Nueva York, Continuum, 2003, pág. 38). Nosotros aplicaremos el uso de este término de Heidegger para la democracia con el fin de mostrar cómo los procedimientos democráticos también han quedado «emplazados» dentro de la organización racional de la tecnología.

10. Rorty, R. y Engel, P., *What's the Use of Truth?,* ed. de P. Savidan, trad. [al inglés] de W. McCuaig, Nueva York, Columbia University Press, 2007, págs. 47-59.

11. Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996, pág. 39.

12. Tarski, A., «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», en *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), págs. 341-375. Véase también *id., Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences,* ed. de Jan Tarski, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pág. 33.

13. Heidegger, M., *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2009, pág. 242.

14. Concretamente en el apartado «La existencia es interpretación» del capítulo 3.

15. Heidegger, M., *Logic: The Question of Truth* (1925-1926), trad. [al inglés] de T. Sheehan, Bloomington, University of Indiana Press, 2010, pág. 113.

16. *Id., Ser y tiempo, op. cit.*

17. *Id., On Time and Being,* trad. [al inglés] de J. Stambaugh, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pág. 70.

18. Tugendhat, E., *Self-Consciousness and Self-Determination,* trad. [al inglés] de P. Stern, Cambridge, The MIT Press, 1986, pág. 214. Una explicación histórica de esas afirmaciones de Tugendhat, Habermas y Apel sobre *Ser y tiempo* se encuentra en el segundo capítulo de Zabala, S., *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy: A Study of Ernst Tugendhat,* trad. [al inglés] de S. Zabala y M. Haskell, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

19. Heidegger precisó esta esencia no teórica de la hermenéutica: «La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser.* La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado. [...] Yo, por mi parte, sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible. [...]; lo que ella quisiera es simplemente someter a la "consideración bien dispuesta" de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido» (Heidegger, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad* [1923], Madrid, Alianza, 2011, págs. 37 y 39).

20. La primera formulación de esta tesis se manifestó en Vattimo, G., *Adiós a la verdad,* Barcelona, Gedisa, 2010.

21. Searle, J., *Freedom and Neurobiology,* Nueva York, Columbia University Press, 2007, pág. 32 [vers. cast.: *Libertad y neurobiología,* Barcelona, Paidós, 2004].

22. Heidegger, M., *Introduction to Metaphysics,* trad. [al inglés] de G. Fried y R. Polt, New Haven, Yale University Press, 2000, pág. 97.

23. Esta diferencia se examina en el capítulo 2 de Zabala, S., *Los remanentes del ser,* Barcelona, Bellaterra, 2009, págs. 86-92; e *id.*, «Being Is Conversation», en *Consequences of Hermeneutics,* ed. de J. Malpas y S. Zabala, Evanston, Northwestern University Press, 2010, págs. 161-176.

24. Una confirmación reciente de este logro de la metafísica en las ciencias particulares se puede encontrar en Psillos, S. y Curd, M. (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science,* Londres, Routledge, 2008, en cuya introducción los editores afirman que las «filosofías de las ciencias particulares han adquirido una madurez y una independencia sin precedentes a lo largo de los últimos decenios» (pág. ix).

25. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía, op. cit.*, pág. 112. Aunque P. Emad y K. Maly tradujeron [del alemán al inglés] *Not* como *distress,* nosotros preferimos *emergency* [«urgencia»] siguiendo la sugerencia de R. Polt (Polt, R., *The Emergency of Being,* Ithaca, Cornell University Press, 2006).

26. Ese galardón que el presidente Bush otorgó a Searle es solo uno de los numerosos reconocimientos de filósofos objetivistas al servicio de la ciencia en los últimos años. En la nota 63 se mencionan galardones similares.

27. Entre los filósofos continentales que defienden este realismo por medio de la fenomenología y que también son partícipes de un debate con Derrida deberíamos señalar a J.-L. Marion. Véase este debate en *God, the Gift, and Postmodernism,* ed. de J. D. Caputo y M. J. Scanlon, Bloomington, University of Indiana Press, 1999.

28. Searle esbozó dicha ontología por vez primera en *La construcción de la realidad social* (1995), Barcelona, Paidós, 2004.

29. Smith, B., «John Searle: From Speech Acts to Social Reality», en *John Searle,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 2.

30. Una explicación pormenorizada de la colaboración entre Husserl y Heidegger y de todos los borradores del artículo de la *Encyclopaedia Britannica* puede hallarse en Husserl, E., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931),* ed. y trad. [al inglés] de T. Sheehan y R. Palmer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.

31. Esto ocurrió con la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en 1934, donde Husserl subrayó la naturaleza histórica de las ciencias europeas y de la misma filosofía.

32. Searle, J., *Philosophy in a New Century,* Oxford, Oxford University Press, 2008, pág. 2.

33. Nos estamos refiriendo al grupo de «fenomenología de Múnich», es decir, a A. Reinach, J. Daubert, A. Pfänder y M. Geiger. Para una descripción exhaustiva de todos los movimientos fenomenológicos, véase Spiegelberg, E., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction,* Berlín, Springer, 2007.

34. Reinach, A., *A Priori Foundations of the Civil Law* (1913), trad. [al inglés] de J. Crosby, *Aletheia* 3 (1983), págs. 1-142.

35. Searle, J., en *Conversations with John Searle,* ed. de G. Faigenbaum, Montevideo, Libros En Red, 2001, pág. 146.

36. *Id.*, *The Construction of Social Reality, op. cit.*, pág. iii [vers. cast.: *La construcción de la realidad social, op. cit.*].

37. *Id.*, *Philosophy in a New Century, op. cit.*, pág. 25.

38. *Ibid.*, pág. 131.

39. La teoría de Kuhn se examinará en el primer apartado del capítulo 3.

40. Searle, J., *Philosophy in a New Century, op. cit.*, pág. 132.

41. *Ibid.*, pág. 131.

42. *Id.*, en *Conversations with John Searle, op. cit.*, pág. 151.

43. *Ibid.*, pág. 150.

44. *Id.*, *Libertad y neurobiología,* Barcelona, Paidós, 2004, pág. 101.

45. «La forma de motivación que acompaña a un sistema de funciones de estatuto reconocidas es esencial para nuestro concepto de lo político» *(ibid.*, pág. 99).

46. *Ibid.*, pág. 103. Searle señaló recientemente este aspecto en una entrevista para *La Stampa:* «La libertà è figlia del linguaggio», entrevista de Alberto Papuzzi, *La Stampa* (19 de mayo de 2008).

47. *Id.*, *Freedom and Neurobiology, op. cit.*, pág. 5. En el siguiente capítulo veremos cómo el economista liberal H. de Soto desarrolló el realismo fáctico-institucional de Searle para proseguir la imposición del capitalismo.

48. Austin, J., *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Barcelona, Paidós, 2009.

49. Searle, J., *Conversations with John Searle, op. cit.*, pág. 166.

50. Derrida, J., «Limited Inc», suplemento de *Glyph* 2 (1977), págs. 162-254; reimpreso en *id.*, *Limited Inc.*, ed. de G. Graff, Evanston, Northwestern University Press, 1988, págs. 29-110; Searle, J., «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph* 1 (1977), págs. 198-208.

51. «SARL» es equivalente a una empresa privada de responsabilidad limitada (SL, sociedad limitiada).

52. Searle, J., *Conversations with John Searle, op. cit.*, pág. 169.

53. Derrida, J., *Paper Machine,* trad. [al inglés] de Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 2005, pág. 115 [vers. cast.: *Papel máquina,* Madrid, Trotta, 2003].

54. *Id.*, «A Discussion with Jacques Derrida», *Writing Instructor* 9/1-2 (otoño de 1989-invierno de 1990), pág. 18.

55. Para una historia completa del desarrollo y la esencia del debate, véanse Moati, Raoul, *Derrida/Searle: Déconstruction et langage ordinaire,* París, PUF, 2009; Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism* (1982), Abingdon, Routledge, 2008, págs. 110-134, y Maclean, Ian, «Un dialogue de sourds? Some Implications of the Austin-Searle-Derrida Debate» (1985), en Maclachlan, I. (ed.), *Jacques Derrida: Critical Thought,* Londres, Ashgate, 2004, págs., 49-66.

56. Derrida, J., «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989, págs. 361-362.

57. *Id.*, *Limited Inc., op. cit.*, pág. 62.

58. Searle, J., *Conversations with John Searle, op. cit.,* pág. 166.

59. Derrida, J., *Limited Inc., op. cit.*, pág. 158.

60. *Id.*, *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy,* ed. de P. Pericles Trifonas, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, pág. 29.

61. *Ibid.*, pág. 29. Esta naturaleza imperialista de la filosofía analítica fue también enunciada por Searle en una entrevista en la *Harvard Review of Philosophy,* donde expresó su deseo de escribir un libro sobre la «ontología de la civilización» (Z. Sachs-Arellano, «Interview with Searle», *Harvard Review of Philosophy* 12 [2004], págs. 132-133).

62. *Id.*, *Ethics, Institutions..., op. cit.*, pág. 29.

63. Barry Smith es probablemente el mejor exponente de la disolución de la filosofía en la ciencia, es decir, es un defensor del realismo mediante la fenomenología y la filosofía analítica. En sus aplicaciones de la ontología en relación con terminologías biomédicas, registros de salud electrónicos, derechos de propiedad y desarrollo social, la ontología queda reducida a una teoría de objetos. Con estas investigaciones logró obtener fondos de muchas fundaciones científicas nacionales y privadas (como la Fundación Volkswagen, la Unión Europea y las Fundaciones Nacionales de Ciencias de EEUU, Suiza y Austria), confirmando la alianza política entre el ideal científico de la objetividad y los empresarios.

64. Smith, B. y otros, «Derrida Degree: A Question of Honour», *The Times* (Londres, 9 de mayo de 1992).

65. Recientemente, el filósofo italiano Danilo Zolo ha hecho hincapié en la forma en que dicho orden es también un orden jurídico internacional impuesto a los demás por los vencedores. Véase Zolo, D., *Victors' Justice: From Nuremberg to Baghdad,* trad. [al inglés] de M. W. Weir, Londres, Verso, 2009.

66. Las «metanarrativas» de Lyotard se examinarán en el apartado «La hermenéutica como pensamiento débil» del capítulo 3.

67. J. Searle en *Conversations with John Searle, op. cit.*, pág. 150.

68. Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992, pág. 118. Fukuyama precisa a continuación que «el avance científico permite el enorme aumento de la productividad que han impulsado el capitalismo moderno y la liberación de la tecnología y las ideas en las economías modernas de mercado» (Fukuyama, F., epílogo de *El fin de la historia..., op. cit.*, pág. 343).

69. *Ibid.*, págs. 211-212.

70. Heidegger, M., *Contributions to Philosophy, op. cit.,* pág. 103 [vers. cast.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* Buenos Aires, Biblos, 2003].

71. Fukuyama, F., *El fin de la historia..., op. cit.*, pág. 211.

72. Benjamin, W., «On the Concept of History» (1939), en *Selected Writings: 1938-1940,* ed. de H. Eiland y M. W. Jennings, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003, 4:391 [vers. cast.: *Obra completa,* Madrid, Abada, 2009-2012].

73. *Id.*, *Gesammelte Schriften,* ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäser, Frankfurt, Surhkamp, 1972, 1:1236 [vers. cast.: *Obra completa, op. cit.*].

74. *Id.*, «On the Concept of History», *op. cit.*, pág. 392 [vers. cast.: *Obra completa, op. cit.*].

75. *Id.*, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, 1:658 [vers. cast.: *Obra completa, op. cit.*].

76. Heidegger, M., *Contributions to Philosophy, op. cit.*, pág. 140 [vers. cast.: *Aportes a la filosofía..., op. cit.*].

77. *Id.*, «El origen de la obra de arte» (1936), en *Caminos de bosque,* Madrid, Alianza, 2008, págs. 52-53.

78. Benjamin, W., *Gesammelte Schriften, op. cit.*, 1:1236 [vers. cast.: *Obra completa, op. cit.*].

2. Capitalismo armado

Pero lo que yo estoy sugiriendo es que los excesos militares forman parte de la misión del capital global mismo, con o sin un gobierno extremista en Estados Unidos.
ELLEN MEISKINS WOOD,
El imperio del capital (2004)

Casi tres años después de la elección del presidente Barack Obama, esas palabras de Ellen Meiskins Wood se han confirmado. A pesar de las nobles intenciones de Obama, este no solo aumentó el gasto militar, sino que, además, impulsó las guerras en Oriente Medio.[1] Asimismo, la reciente crisis económica de 2008, al igual que el ataque terrorista del 11-S, en vez de tener como consecuencia un cambio real en las relaciones financieras e internacionales, produjeron que la existente dominación de EEUU se acentuara; es decir, esos acontecimientos demostraron hasta qué punto el cambio es prácticamente imposible dentro del sistema de las democracias metafísicamente emplazadas. Frente a esta interpretación, muchos estudiosos creen que la elección de un político progresista (poco después también ganador del Premio Nobel de la Paz) en el país más poderoso del mundo,

combinándose con los ataques del 11-S y la crisis económica, supone en verdad una señal de que el cambio efectivo es posible. Si bien estos tres acontecimientos recientes pudieran ser interpretados como cambios efectivos, se pueden explicar fácilmente atendiendo al *statu quo*: Obama fue siempre un integrante del estamento elitista de Washington;[2] el 11-S fue una respuesta, bien que injustificable, a décadas de coacciones militares occidentales en Oriente Medio,[3] y la crisis económica fue producto de las mismas especulaciones financieras que sostienen la economía de consumo.[4] Como sostuvimos en el capítulo anterior, la democracia emplazada se ha erigido en la culminación del ideal liberal de la ciencia de una objetividad capaz de evitar alteraciones, sacudidas y rupturas; bajo este prisma, la continuidad política, económica y militar de Obama con sus predecesores era inevitable.

Si las democracias capitalistas occidentales están excesivamente armadas, como nosotros creemos, ello es así no solo con objeto de conservar su poder en el mundo, sino también debido a que no cuentan ya con ningún adversario definido. Esa es también la razón por la que el mundo era un lugar mucho más seguro durante la Guerra Fría, cuando había dos superpotencias que limitaban la influencia de cada una, dejando un espacio muy reducido para intervenciones unilaterales.[5] Como señala Kagan, «el poder estadounidense, sin la limitación del poder soviético, ocupó el espacio y trató de establecer, allí donde fuera posible, el tipo de orden democrático capitalista de libre mercado que los estadounidenses preferían».[6] Fue este nuevo orden mundial el que condujo a Fukuyama a anunciar «el fin de la historia» a principios de la década de 1990; por tal final él entendía el fin de sistemas políticos, económicos y militares diferentes. Como modelo de mayor éxito para el desarrollo de las sociedades, afirmaba Fukuyama, «las democracias liberales manifestarán poca desconfianza o interés en la dominación mutua».[7] Aunque

Fukuyama haya admitido ahora que «el problema, sin embargo, estriba en lograr antes el desarrollo económico»,[8] sigue creyendo, como muchos otros estudiosos de la política, que la historia ha concluido, cuanto menos en lo que se refiere a la «democracia liberal» como «la única forma legítima de gobierno ampliamente aceptada».[9]

Frente a este optimismo general, Kagan ha señalado recientemente que los lazos comerciales no pueden por sí solos «hacer frente a las fuerzas nacionales e ideológicas oponentes que han resurgido en la actualidad de un modo tan prominente. Las relaciones comerciales no tienen lugar en el vacío. Influyen y son influidas por los conflictos geopolíticos e ideológicos».[10] Como veremos, estos conflictos se tornarán más sociales que geopolíticos e ideológicos; es decir, se convertirán en luchas que tienen lugar dentro de los Estados más que entre ellos. No obstante, Kagan está convencido de que tales conflictos pondrán de manifiesto que hemos entrado en una «era de divergencia»[11] en la que «la historia ha vuelto». Por eso señala que el objetivo habría de ser «la creación de un acuerdo global o una asociación de democracias [que] puedan contribuir a otorgar legitimidad a las acciones que los países democráticos estimen necesarias».[12] En definitiva, Kagan no cree que la era de divergencia fuera causada por la renuencia de algunos Estados a entrar en el sistema neoliberal global (como en Sudamérica), sino más bien que el «nacionalismo» ha reaparecido, coincidiendo con el crecimiento de la economía global, con todas sus peligrosas consecuencias. Las posibles guerras que Kagan pronostica se producirán entre las democracias occidentales y las autocracias de Rusia, China y los Estados islamistas, sin importar el hecho de que estas también son partícipes de la economía global y dependen de ella, es decir, son «partes responsables».[13]

Tanto Fukuyama como Kagan, quienes se cuentan entre los científicos políticos más respetados del orden dominante, nos

han dado una explicación del actual orden mundial en el que la democracia ha prevalecido sobre la historia y debe conservar esa victoria. En contra de numerosos intérpretes de este debate, nosotros no creemos que Kagan estuviera contradiciendo la tesis de Fukuyama, sino confirmándola. El llamamiento de Kagan en pro de una «asociación de democracias» para «legitimar» sus intereses frente a Estados foráneos denota su temor al cambio, es decir, al retorno de la historia. Como podemos ver, más que en un debate sobre el fin o el retorno de la historia, Fukuyama y Kagan participan de un intento de presentar la democracia emplazada como la única fuerza legítima y legitimadora, al margen del gobierno en la Casa Blanca. Lo que resulta más interesante del argumento de ambos no es el escenario político que presentan (al servicio de la democracia emplazada), sino aquello que excluyen, es decir, lo que en el capítulo anterior llamamos historia vencida, de los débiles u otra.

Como hemos mencionado en el capítulo anterior, la política de las descripciones, con el fin de imponer y justificar la democracia emplazada, debe eliminar todo aquello que no se someta a su ordenamiento de hechos, normas e instituciones. Dicho esto, no debería sorprender que Fukuyama y Kagan, junto con otros intelectuales adscritos al orden dominante, olviden, desatiendan o ignoren la opresión ocasionada por el capitalismo neoliberal. Y, si ignoran esa opresión económica, es porque ellos mismos la sostienen: su propia condición es también una consecuencia de tal opresión. Del mismo modo que Searle se mostraba indiferente a los argumentos de Derrida, también hay en Fukuyama y Kagan indiferencia ante la historia de los oprimidos, puesto que la prioridad, en ambos casos, siempre es someterse al ámbito científico o democrático de la metafísica. Debe ser por esta razón que cuando Derrida comentó la tesis de Fukuyama en *Espectros de Marx* (1993) lo que él excluía de su análisis recibía una gran cantidad de espacio:

> Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el «fin de las ideologías» y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.[14]

La «desigualdad, la exclusión, la hambruna y la opresión económica» que Fukuyama y Kagan excluyen de su análisis representan los efectos de la democracia emplazada y también su mayor amenaza. Si bien, desde la caída de la Unión Soviética, las democracias se han extendido hasta el punto de lograr una condición de «falta de urgencias» –es decir, de urgencias políticas, financieras y sociales–, ello no significa que no estén preparadas para tales acontecimientos. Como hemos visto en pasadas décadas, el establecimiento de Estados democráticos capitalistas de libre mercado no fue solo violento,[15] sino, además, ineficaz, considerando la insatisfacción que hoy manifiestan la mayoría de los ciudadanos occidentales.[16] Estas insatisfacciones han alcanzado unos niveles tales que las instituciones creadas para detectar el descontento social ya no se limitan a Naciones Unidas (la Organización Internacional del Trabajo, la Organización Mundial del Comercio o la Organización para la Alimentación y la Agricultura), sino que se han

extendido a los ministerios de Defensa de los Estados. Estos ministerios han estado produciendo informes que no solo confirman esa situación, sino que, además, se preparan para hacerle frente. Como Mike Davis explicó en *Planeta de ciudades miseria,* la doctrina de combate del Pentágono «está siendo remodelada con el fin de apoyar una guerra mundial de baja intensidad de duración ilimitada contra segmentos criminalizados de los pobres de las ciudades».[17] Y el contraalmirante C. J. Parry (el responsable general de un informe reciente del Ministerio de Defensa británico) ha explicado indirectamente el porqué:

> Los diferenciales en el bienestar material se harán más explícitos con la globalización y el mayor acceso a unas telecomunicaciones más fáciles y baratas. Las disparidades en la riqueza y los privilegios se tornarán más obvias, con sus consiguientes quejas y resentimientos, incluso entre el número creciente de personas que probablemente sean más prósperas desde un punto de vista material que sus padres y abuelos. La pobreza absoluta y la desventaja comparativa alimentarán las percepciones de injusticia entre aquellos cuyas expectativas no se cumplan, aumentando la tensión y la inestabilidad tanto en el seno de las sociedades como entre ellas, y generando brotes de violencia como disturbios, criminalidad, terrorismo e insurgencia. Puede que aboquen, además, no solo a la reaparición de ideologías anticapitalistas, posiblemente vinculadas a movimientos religiosos, anarquistas o nihilistas, sino también al populismo y al resurgimiento del marxismo.[18]

Aunque los informes de muchos otros Estados adviertan también de un futuro sembrado de guerras (por el agua, la inmigración y las enfermedades infecciosas),[19] el hecho de que la «pobreza absoluta» y la «desventaja comparativa» sean ahora consideradas

amenazas para la seguridad de las democracias emplazadas plantea inevitablemente «otras» advertencias que las mencionadas por Fukuyama y Kagan. Como podemos ver, las amenazas venideras no se limitan a Rusia, China e India, que, como explica Kagan, se han convertido en «partes responsables», sino que proceden de todos cuantos no formen parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada. Es por ello que nosotros no creemos que las próximas guerras vayan a librarse fundamentalmente contra otros Estados,[20] sino contra aquellas «partes inservibles» que, en gran medida, son los ciudadanos débiles, pobres y oprimidos, como se destaca en los informes de Defensa. Como sostenemos nosotros, los débiles no poseen una historia diferente, sino que existen en los márgenes de la historia; es decir, ellos representan el desecho del capitalismo y están presentes no solo en el Tercer Mundo, sino también en las ciudades miseria de las metrópolis occidentales. Estas ciudades miseria no solo están aumentando de tamaño mientras escribimos, sino que, además, se encuentran allí donde la mayoría de la población se ve obligada a vivir debido a la concentración del capital. Mientras que en Occidente las ciudades miseria se están convirtiendo en campos de batalla, en algunas metrópolis sudamericanas, como veremos en el capítulo 4, se han erigido en territorios para la mejora social mediante iniciativas comunistas. En definitiva, los conflictos del siglo XXI no estarán causados por el retorno de la historia, como vaticinan Fukuyama y Kagan, sino por los propios fines de la misma: los Estados liberales.

El hecho de que la democracia emplazada esté ya preparándose para luchar y ganar esas guerras urbanas es indicativo de cómo el cambio resulta casi imposible en nuestro sistema democrático, y también de hasta qué punto está previsto que se incrementen los efectos opresivos del capitalismo. Como Meiskins Wood explicó, ya sea «nacional o global, [el capitalismo] está impulsado por determinados imperativos sistémicos, los

imperativos de la competencia, la maximización del beneficio y la acumulación, que requieren inevitablemente anteponer el "valor de intercambio" al "valor de uso" y el beneficio a las personas».[21]

Se trata de imperativos sistémicos de dominio, supremacía y control sobre otros, y se traducen en sistemas metafísicos como el liberalismo, donde el poder del individuo se convierte en lo único esencial. Nuestro objetivo en este capítulo es demostrar cómo las medidas liberales, financieras y de seguridad de la democracia emplazada se regulan entre sí con el fin de conservar nuestra actual «falta de urgencias» e imponer las urgencias necesarias.

Las imposiciones del Estado liberal

Si la prioridad principal de las democracias es conservar lo que Heidegger llamó la «falta de urgencias», es decir, la neutralidad obtenida por medio de la esencia liberal de la ciencia, los Estados modernos aún desempeñan una función esencial, contrariamente a la opinión de numerosos pensadores contemporáneos.[22] Esta función no queda limitada a la identificación histórica, racial o lingüística de los ciudadanos de un Estado, sino que se extiende a otros Estados: los «Estados liberales» son asimismo «Estados libertadores»; es decir, liberan a otros Estados de regímenes no democráticos. La reciente liberalización impuesta de Irak y Afganistán (también denominada «construcción nacional») se produjo bajo las órdenes de otros Estados liberales y a consecuencia de la esencia del liberalismo. Es también apelando a dicha esencia como la democracia es impuesta hoy en día como el mejor sistema de gobierno, aun cuando se vuelva corrupta. Como dijimos en el capítulo anterior, la «esencia liberal» de la ciencia consiste en su ideal de objetividad, es decir, el establecimiento de la «verdad» o la «libertad» como únicamente aquello que cabe legalmente dentro del orden democrático establecido, aceptado y emplazado.

Tuvo que ser por estas razones por lo que Carl Schmitt entendió «el liberalismo como un sistema metafísico consistente y omnicomprensivo»,[23] y Heidegger lo vio como otro producto, junto con el fascismo, el capitalismo y el comunismo, de la metafísica subjetivista.[24] Por eso, dentro de las democracias metafísicamente emplazadas, el liberalismo evita el cambio: aunque las elecciones democráticas son procedimientos de posible cambio, el liberalismo es el ámbito dentro del cual ese cambio se presenta a través de las elecciones, las finanzas y las instituciones. Los resultados electorales liberales representan la auto-legislación incondicional de la humanidad, en otras palabras, el interés en «el yo»[25] del que deriva el liberalismo. Sin embargo, esta imagen de un «yo» puro, según Heidegger, es inalcanzable, porque

> En principio no hay experiencia alguna que pusiera alguna vez al hombre más allá de sí en un ámbito no ingresado, a partir del cual el hombre vigente pudiera tornarse cuestionable. Esto es, a saber, esa seguridad propia, la más íntima esencia del «liberalismo», que justamente por ello puede en apariencia desplegarse libremente y puede prescribirse al progreso por toda la eternidad. [...] De este modo, ahora se requirió solo de pocos años para que a «la ciencia» se le hiciera claro que su esencia «liberal» y su «ideal de objetividad» no solo se llevan bien con, sino que son indispensables para la «orientación» político-popular. Y por ello ahora tiene que ser admitido *unánimemente* tanto por parte de la «ciencia» como desde la «concepción de mundo» que el discurso de una «crisis» de la ciencia de hecho era solo un parloteo.[26]

Como vimos en el capítulo anterior, esa propia seguridad es una consecuencia de la «relación incondicional» de la metafísica, donde «el *presente a sí mismo presente* es el criterio de toda entidad».[27] Por eso, como advirtió Richard Polt, «el liberalismo [para Heidegger] puede continuar "progresando" sin cesar precisamente porque su base es estática».[28] Dicho esto, si la cosmovisión liberal, los imperativos sistémicos del capitalismo y las medidas de identificación de los Estados están unificados por deseos estáticos de progreso, control y dominación, también tienen que estarlo por el temor ante posibles sacudidas, rupturas o urgencias procedentes del exterior que Searle, Smith, Fukuyama y Kagan expresan en su política de las descripciones.

Si, sumándose a Schmitt y Heidegger, pensadores contemporáneos como Edgar Morin, Enrique Dussel y Richard Sennett también han criticado el liberalismo, ello no se debe a que este defienda las libertades individuales, sino, por el contrario, debido a su particular idea de la libertad, que ya ha decidido quiénes somos. Partiendo de esta premisa, defensores radicales del liberalismo como Robert Nozick promueven el «Estado mínimo», es decir, un ámbito dentro del cual «únicamente los individuos poseen derechos».[29] Ese Estado mínimo no es muy distinto de nuestras democracias emplazadas en la medida en que estas y aquel están constituidos de manera que eviten alteraciones individuales y conserven su estabilidad. Un Estado «limitado a las funciones de la protección contra la violencia, el robo, el fraude, el cumplimiento de los contratos, etcétera», explica Nozick, «está justificado; cualquier otro Estado más amplio violará los derechos de las personas».[30] Es también dentro de este ámbito liberal donde los cambios políticos que tienen lugar en democracias emplazadas como Italia o Estados Unidos son relevantes como medida de libertad únicamente en su oposición a las normas establecidas por las instituciones que en el mismo Estado se ocupan de verificarlas.[31] En Italia, los partidos pierden

su identidad política tan pronto como se integran en coaliciones (que solo así pueden aspirar a gobernar); en Estados Unidos, las coaliciones son los partidos. En este caso la «falta de urgencia» se traduce en una falta de alternativas antes de las elecciones y en una falta de oposición después de ellas. Ello no es una consecuencia de las posiciones radicales de los partidos, sino de la falta de posiciones creada por el sistema omnímodo del liberalismo. Si Nozick, al igual que la mayoría de los individualistas liberales, apoya las coaliciones políticas amplias o el capitalismo, ello no solo se debe a la estabilidad y a su capacidad para acumular riqueza, sino a que la «lógica del individualismo liberal», como subraya Eric Hobsbawm, «es perfectamente compatible con el libre mercado».[32] Pero ¿cómo surge esa compatibilidad en nuestro mundo globalizado?

Un ejemplo reciente lo podemos encontrar en las invasiones de Irak y Afganistán en 2001 y 2003, cuando los Estados liberales impusieron sus propios sistemas de mercado y gobierno «compatibles»: el capitalismo neoliberal y la democracia.[33] Aun cuando se haya producido un cambio significativo en el gobierno de la Casa Blanca desde que dieron comienzo las guerras, ambos países siguen estando ocupados militar, económica y culturalmente por un grupo de Estados liberales comandados por la OTAN.

Aunque las intenciones económicas y estratégicas tras la invasión de Irak se han investigado escrupulosamente,[34] apenas se ha prestado atención a las justificaciones científicas y políticas «liberales» de la invasión. Si, como hemos analizado antes, la ciencia se las ingenia para realizar su esencia liberal de objetividad en el marco de un Estado político, entonces los Estados liberales resultaron indispensables para la presencia objetiva de armas de destrucción masiva (ADM) que justificaron que la guerra se desatara. Por esa razón jamás importó realmente si aquellas armas existían objetivamente; mucho más importante fueron

las justificaciones farisaicas de los Estados liberales para lanzar la invasión. Como Chomsky nos recuerda,

> Estados Unidos y el Reino Unido proclamaron el derecho a invadir Irak porque estaba desarrollando armas de destrucción masiva. Esa es la «única cuestión» que justificaba invadir Irak, declaró el presidente en una conferencia de prensa en marzo de 2003, una posición recalcada repetidamente por Blair, Bush y sus socios. Eliminar la amenaza de las ADM de Irak fue, además, el único fundamento con el que Bush obtuvo autorización del Congreso para recurrir a la fuerza. La respuesta a la «única cuestión» se produjo poco después de la invasión, como admitió Washington a regañadientes. Sin perder un instante, el sistema doctrinal urdió nuevos pretextos y justificaciones que no tardaron en convertirse en prácticamente un dogma: la guerra fue impulsada por las nobles visiones de la democracia del presidente Bush, compartidas por su colega británico.[35]

Aquel acontecimiento puso de manifiesto cómo la existencia objetiva de ADM y la idea de la democracia pueden ser utilizadas indistintamente para invadir un país, y también el interés que comparten en la creación de otro Estado liberal donde la esencia liberal de la ciencia también progresará.[36] Sin embargo, como vimos antes, tal progreso es estático; es decir, transformará Irak en otro Estado liberal capaz en el futuro de imponer la misma clase de invasiones.[37] En definitiva, si examinamos los cambios planeados para Irak por el antiguo jefe de la Autoridad Provisional de la Coalición, Paul Bremer, veremos que todos ellos se centran en «el yo» del que deriva el liberalismo. Todas sus órdenes giraban en torno a la «premisa neoliberal cardinal con arreglo a la cual las libertades individuales están garantizadas por la libertad de mercado y del comercio»,[38] es decir, una completa privatización del Estado. De resultas de tales fundamentos, podríamos imaginar fácilmente una privatización completa de

> las empresas públicas, el traspaso de los derechos de propiedad de los negocios iraquíes a empresas foráneas, la completa repatriación de las ganancias en el extranjero [...], la apertura de los bancos iraquíes al control externo, un trato nacional para las compañías extranjeras y la eliminación de prácticamente todas las barreras al comercio.[39]

Como destacan J. E. Stiglitz y L. J. Bilmes en su explicación del coste de la guerra, este «plan de privatización formaba parte del mantra del gobierno de Bush desde el comienzo».[40]

Tras cientos de miles de víctimas civiles solo en Irak,[41] Afganistán[42] está siendo obligado a seguir la misma imposición liberal mediante la reciente intensificación de la invasión de 2001 por parte del presidente Obama.[43] Esta intensificación se ha justificado con arreglo a la misma lógica del liberalismo que apoyó la invasión primera de Bush de Irak y Afganistán: «una causa que no podía ser más justa».[44] El presidente concretó las razones y los objetivos de esa «causa justa» el 27 de marzo de 2009:

> Al Qaeda y sus aliados –los terroristas que planearon y apoyaron los ataques del 11-S– están en Pakistán y Afganistán. [...] Nosotros no estamos en Afganistán para controlar ese país o dictar su futuro. Estamos en Afganistán para hacer frente a un enemigo común que amenaza a Estados Unidos, a nuestros amigos y a nuestros aliados, y a los pueblos de Afganistán y Pakistán, que son los que más han sufrido a manos de los extremistas violentos. Así que quiero que el pueblo estadounidense comprenda que tenemos una finalidad clara y concreta: desbaratar, desmantelar y derrotar a Al Qaeda en Pakistán y Afganistán, e impedir su regreso a cualquiera

de esos países en el futuro. Este es el fin que ha de lograrse. Esta es una causa que no podría ser más justa.[45]

Esta justificación implica inevitablemente la «propia seguridad» del liberalismo, esto es, que ya se haya decidido «quiénes» somos. Como hemos dicho antes, con esta decisión viene la certeza de «qué» hay, de las medidas necesarias que han de tomarse para el pueblo afgano. Dicho esto, los Estados liberales se impondrán dondequiera que su propio marco democrático no esté presente. Pero la presencia de este marco democrático supone no solo la imposición de nuestros sistemas, sino también la exclusión de los sistemas culturales y políticos de los Estados invadidos. *En vez de sistemas que se fortalecen por medio de elecciones democráticas, la democracia está emplazada dentro de nuestro propio sistema liberal, que impone elecciones.* Esas elecciones, tanto en Irak como en Afganistán, han fracasado y han incrementado los recelos de la población hacia nuestro marco. Como nos recuerda Robert Fisk, si bien tanto iraquíes como afganos querían votar por la libertad, votar por la libertad «no es forzosamente lo mismo que la democracia», puesto que «sociedades étnicamente divididas votan siguiendo líneas étnicas».[46] Esto ha sido evidente tanto en Irak como en Afganistán, donde el apoyo de las tribus étnicas es esencial para el éxito electoral, indicando, tal vez, que debería permitirse al país poner en práctica «reformas generadas internamente», como Jamie Metzl y Christine Fair sugirieron tras ejercer de observadores durante las elecciones afganas de 2009, en vez de someterlo a «la comunidad internacional», que financia la «corrupción oficial» del gobierno.[47]

Como podemos ver, al margen del hecho de que Al Qaeda siga siendo peligrosa, la propia seguridad de las declaraciones de Obama no es muy distinta de las convicciones de Bush en relación con la existencia de ADM en Irak. Unas y otras siguen la lógica del individualismo liberal, donde la autocerteza se convierte en la

medida para la acción. Quizá el rasgo más interesante de la presencia de ADM en Irak y de Al Qaeda en Afganistán y Pakistán no resida en su peligro efectivo, sino en la urgencia que provocan a las democracias emplazadas al rechazar el cumplimiento de esos marcos.[48] Esta alteración procuró a ambos presidentes justificaciones que causaban gran alarma para invadir esos Estados e intensificar su presencia en ellos, obteniendo no solo apoyo popular interno, sino también un mayor control económico e imperial.[49]

La propia seguridad del liberalismo, es decir, la decisión de quiénes somos, se convierte en la medida de los Estados liberales. Pero estas medidas son violentas para otros Estados, como sucede con Irak y Afganistán, y también para los propios Estados liberales, que conservan a toda costa la condición de falta de urgencia. La crisis financiera mundial de 2008 indicó a qué coste se mantendría tal ausencia.

La conservación de las recesiones económicas

Como explica Joseph Stiglitz, se supone que a los mercados financieros corresponde asegurar «una economía más próspera y más estable a consecuencia de una buena asignación de los recursos y una mejor gestión del riesgo». Sin embargo, en la crisis financiera de 2008, «los mercados financieros no gestionaron el riesgo, lo crearon».[50] La crisis económica de 2008 no solo puso de manifiesto hasta qué punto los Estados dependen de los mercados financieros, sino, además, el interés de aquellos por mantener esta clase de sistema, es decir, su interés en una falta sistémica de urgencia. Aunque la crisis de 2008 parecía ser una urgencia en el interior de las democracias emplazadas, en realidad sirvió de oportunidad para preservar el sistema financiero a costa de los contribuyentes. Dado que hubo economistas de prestigio, como Nouriel Roubini, Bradley R. Schiller y

Dean Baker, que predijeron la crisis –mientras otros alertaban de la vulnerabilidad estructural del sistema financiero–, probablemente esa crisis podría haberse evitado. Pero no fue así, y tampoco se evitaron las políticas violentas del Fondo Monetario Internacional (FMI) que causaron un daño mucho mayor que la crisis de 2008. La continuidad entre las políticas, las estrategias y los nombramientos en el terreno económico de Bush y Obama es asimismo indicativa de que la prioridad no es reformar el sistema financiero, sino conservarlo.[51] Tal vez por esa razón en la primera reunión del G-20 en Pittsburgh Obama tachó a los manifestantes de «adversarios genéricos del capitalismo» porque creen que «el libre mercado es la fuente de todos los males».[52] Si bien los mercados libres financieros podrían no ser la «fuente de *todos* los males», qué duda cabe de que son responsables de la crisis financiera de 2008 y de los males económicos de los otros 170 Estados no invitados a la cumbre del G-20.[53] Las medidas financieras adoptadas en la citada cumbre reforzaron aún más las políticas del FMI, causantes ya del empeoramiento de las condiciones económicas en muchos Estados que se han visto forzados a vivir en una situación de recesión permanente.

Con el fin de entender por qué ha sido preservado el sistema económico-financiero vigente, al margen de su responsabilidad en la crisis de 2008, es preciso en primer lugar subrayar cómo los imperativos capitalistas (de competencia, maximización del beneficio y acumulación) están unidos a la naturaleza metafísica de la economía. Es en este contexto en el que Paul Krugman criticó recientemente a aquellos economistas que «confundieron la belleza, revestida de unas matemáticas con aspecto imponente, con la verdad». Por eso, a juicio de Krugman, la mayoría de los economistas están

> seducidos por la visión de un sistema de mercado perfecto, sin fricciones. Si la profesión ha de redimirse a sí misma,

> tendrá que aceptar una visión menos atractiva; la de una economía de mercado que posee muchas virtudes, pero en la que también abundan las fallas y las fricciones. [...] Cuando de lo que se trata es de un problema demasiado humano de recesiones y depresiones, los economistas tienen que abandonar la solución, bonita pero equivocada, de suponer que cada cual es racional y que los mercados trabajan perfectamente.[54]

Esa «seducción» es el resultado de la necesidad de dominar, y ello a menudo deriva en pensamiento metafísico, el cual, como mencionamos en el capítulo 1, adora la verdad, la ciencia y la organización global de todos los entes dentro de la estructura predecible de causas y efectos. Krugman cree que el mayor problema de los economistas profesionales no es que la mayoría de ellos no predijera la crisis de 2008, sino «la ceguera de la profesión ante la misma posibilidad de que se produzcan fallos catastróficos en una economía de mercado».[55] Esta ceguera no solo proviene del interés egoísta de cada economista por obtener un empleo lustroso dentro de las democracias emplazadas, sino también del sometimiento de su disciplina a la «senda segura de la ciencia»,[56] donde son imposibles alternativas, cambios o sacudidas, toda vez que «la economía financiera moderna [tiene] todo bajo control».[57]

Como podemos ver, esta insistencia en el control o la propia seguridad es también una característica del realismo metafísico de John Searle, inclinado no solo a circunscribir la filosofía en la ciencia, sino también a legitimar iniciativas político-científicas. No tendría que sorprender que entre los seguidores de Searle figure el economista Hernando de Soto, que ve en la racionalidad de los mercados libres la capacidad de autorregulación y también el potencial para hacer salir de la pobreza a los países en desarrollo al conducirlos a ese mismo mercado libre.[58] Pero

¿qué le falta a esta economía racional en la que el capitalismo se convierte en el motor que permite a los individuos «sensatos» interactuar en mercados «perfectos», y donde todo aquel que no entra en este esquema está condenado a permanecer en la pobreza? En primer lugar, lo que falta es la conciencia de las limitaciones de la racionalidad humana, que puede, entre otras consecuencias, conducir a burbujas económicas; en segundo lugar, el reconocimiento de las «imperfecciones de todos los mercados financieros», y, en tercer lugar, una comprensión de «los peligros que surgen cuando los reguladores no creen en la regulación».[59]

Según Krugman, es justamente esta creencia en el poder y la racionalidad de los mercados financieros libres lo que «cegó a muchos economistas, cuando no a la mayoría de ellos, ante la aparición de la mayor burbuja financiera de la historia».[60] Sin embargo, el factor más inquietante no es que no se predijera la crisis –que lo fue–, sino que las medidas adoptadas a su paso están agravando y prolongando la recesión.

La actual recesión tiene su origen en la ruptura de la burbuja de Internet en 2001, el coste de la invasión de Irak por la coalición liderada por EEUU, el pinchazo de la burbuja inmobiliaria de 2008 y, sobre todo, los imperativos capitalistas de competencia, maximización del beneficio y acumulación que guían ineludiblemente la lógica del individualismo liberal que hemos mencionado antes.[61] Si los bancos, que crecieron hasta ser «demasiado grandes para caer», comenzaron a adoptar estructuras de incentivación pensadas para inducir comportamientos excesivamente arriesgados, ello se debió a que creían en la autorregulación racional del mercado, y también a que las «autoridades reguladoras [principalmente la Fed] permitieron a los mercados financieros (incluyendo a los bancos) utilizar la profusión de fondos de maneras que no eran socialmente productivas».[62] Por eso, a juicio de Stiglitz, la recesión no es una crisis de la

burbuja inmobiliaria, sino de todo nuestro «sistema económico y político»:

> Cada uno de los actores estaba haciendo, en gran medida, lo que pensaba que tenía que hacer. Los banqueros estaban maximizando sus ingresos con arreglo a las reglas del juego. Estas decían que ellos tenían que hacer uso de su influencia política para contar con reglas y reguladores que les permitieran, a ellos y a las empresas que dirigían, acaparar todo el dinero que pudieran. Los políticos respondían a las reglas del juego: tenían que recaudar dinero para ser elegidos, y para hacerlo tenían que complacer a electores poderosos y ricos. Había economistas que proporcionaban a los políticos, los banqueros y los reguladores una ideología conveniente: según esta, las políticas y las prácticas que estaban desarrollando redundarían supuestamente en beneficio de todos.[63]

Esta ideología no es otra que las medidas conservadoras que todos esos actores (seducidos por la ideología financiero-mercantilista de la perfección, la racionalidad y la autorregulación) ya estaban obligados a adoptar con el fin de tener éxito en el sistema capitalista. Con arreglo a dicho sistema, el gobierno debe ser culpado no por excederse, sino «por hacer demasiado poco»,[64] es decir, por no alentar suficientemente un proceso desregulatorio que supuestamente redundará «en beneficio de todos». Sin embargo, tal proceso desregulatorio contrasta fuertemente con el empeño de las democracias emplazadas por mantener una ausencia de urgencias, rupturas y sacudidas.

Si examinamos las medidas adoptadas tanto por Bush como por Obama, vemos que la crisis se utilizó como una oportunidad para conservar el sistema financiero vigente;[65] la respuesta de ambos «ha conducido a una consolidación de los grandes

bancos, aumentando el riesgo de que los bancos subsistentes pasen a ser "demasiado grandes para caer"».[66] Lo cual es contraproducente, tanto porque un banco que se torna «demasiado grande para caer» afectará inevitablemente a otras instituciones (intensificando la interdependencia del sistema global), como porque su subsistencia tendrá que estar garantizada por el bien de todo el sistema, sin que importen, como hemos visto en esta crisis, las inevitables pérdidas que ocasione. Es por ello que con «el rescate de AIG», como explica Stiglitz, «hemos anunciado de forma oficial que toda institución que sea sistémicamente importante será objeto de un plan de rescate».[67] El hecho de que el Departamento del Tesoro de Estados Unidos, con Bush y Obama, decidiera gastar miles de millones para preservar el sistema financiero indica que nos hemos hecho más dependientes si cabe de los bancos de lo que éramos antes de la crisis. Dicho esto, no debería causar sorpresa que el FMI fuese reforzado por el G-20, es decir, por esas mismas democracias emplazadas interesadas en preservar el sistema financiero.

Junto con el Banco Mundial y el Tesoro de EEUU, el FMI (todos ellos situados en Washington DC) representa al mismo tiempo el denominado Consenso de Washington e impone sus políticas económicas.[68] A cambio de ayuda económica durante las últimas décadas, el FMI ha obligado a los países en desarrollo a elevar los tipos de interés y a «reducir los déficit recortando los gastos y/o subiendo los impuestos. [...] Lo cual abocó a un debilitamiento de las economías nacionales, cuando el propósito de la ayuda del FMI era fortalecerlas».[69] Como señala Stiglitz, esas políticas agravaron significativamente las recesiones que ya sufrían esos países, forzando a muchos de ellos a rehusar toda ayuda del FMI. Pero ¿por qué motivo el FMI, que se fundó para promover la estabilidad económica global, fracasó en la ejecución de la misión para la cual fue creado? La razón reside en el interés del FMI

en salvar a los acreedores occidentales en lugar de ayudar a los países en crisis y a sus poblaciones. Había dinero para rescatar a los bancos occidentales, pero no así para subsidios mínimos para alimentar a quienes se hallan en el umbral de la inanición. Los países que habían acudido al FMI en busca de orientación fracasaron en lo tocante a lograr un crecimiento sostenido, mientras que países como China, que siguieron su propio consejo, obtuvieron un enorme éxito. Un análisis más profundo puso de manifiesto el rol que políticas específicas del FMI como la liberalización del mercado de capitales habían desempeñado en los fracasos.[70]

Aunque el FMI, en especial tras las cumbres del G-20 en 2009, permite ahora que nuevas potencias económicas como China e India influyan en sus políticas,[71] sigue estando al servicio de la ideología conservadora que Stiglitz menciona: la ideología financiero-mercantilista de la perfección, la racionalidad y la autorregulación.

Si la respuesta del G-20 a la crisis de 2008 en los países en desarrollo se apoyó principalmente en el FMI (triplicando los recursos disponibles por este, hasta 750 000 millones de dólares), no fue solo para hacer frente a las recesiones en esos países, sino también para combatir la importancia creciente de la financiación multinacional en el mundo en vías de desarrollo, que se estaba convirtiendo en una alternativa eficaz al dominio ejercido por los países del G-20. Como señala Baker, «la alternativa más explícita al FMI es el Banco del Sur que se ha constituido con el apoyo de la mayor parte de los países de América Latina. No obstante, existe también un fondo de rescate de Asia oriental [...] y también los propios esfuerzos de China para actuar como una fuente de financiación al modo del FMI».[72] Aunque estos nuevos fondos también tengan que operar en el marco de los mercados neoliberales globales, el hecho de que se hayan cons-

tituido indica claramente la necesidad de alternativas, es decir, de representaciones económicas distintas a las del FMI. Por más que la política económica tanto de las democracias emplazadas como del FMI pueda no ser la única responsable de la actual crisis y del nivel de pobreza en todo el mundo, que las democracias emplazadas y el FMI confirmaran sus políticas neoliberales en el transcurso de la crisis resulta indicativo de su interés en preservar esta condición. Sin embargo, con el fin de mantener la economía neoliberal global, la cual aumenta inevitablemente la cantidad de desechos del capitalismo (la población de los pobres, débiles y oprimidos), las democracias emplazadas tienen que remodelar y ampliar sus medidas de seguridad.

Combatir a los débiles

Las democracias emplazadas están interesadas en la conservación de sus imposiciones liberales y del sistema financiero, y en proteger esta condición global frente a cualquier transformación. Mientras que una «urgencia» para las democracias emplazadas representa la posibilidad de transformación, «urgencia» para los débiles es precisamente una «falta de urgencia», es decir, una falta de transformación, alteración o modificación del presente estado de cosas. Como sostuvimos en el primer capítulo, los débiles son los perdedores de la historia. Son quienes, en vez de estar emplazados dentro de la organización político-científica de todos los entes (realismo o, lo que es lo mismo, el sistema neoliberal), quedan apartados en sus márgenes. Así, representan el temor al «retorno de la historia» de Kagan, el «desocultamiento» imprevisto de Heidegger, y la «tradición de los oprimidos» discontinua de Benjamin. Esas poblaciones marginales habitan en aquellos Estados (como Irak, Afganistán o Irán) que no cumplen con los requisitos liberales y en las ciudades miseria de las metrópolis de las democracias emplazadas; es decir, habitan aquellos lugares donde la historia prosigue, donde los acontecimientos son imprevistos y donde la población es discontinua. Las democracias emplazadas han comenzado a remodelar sus medidas de seguridad, no porque los débiles hayan empezado a atacarlas, sino, por el contrario, porque todavía no han empezado a hacerlo. Para comprender por qué y cómo la doctrina de combate del Pentágono está preparándose para unas «guerras mundiales de baja intensidad de duración ilimitada contra segmentos criminalizados de los pobres de las ciudades»,[73] es necesario, en primer lugar, indicar por qué, junto con los Estados, los pobres de las ciudades también pueden ser considerados «débiles».

Como sostuvimos antes, Irak fue invadido porque se había convertido en una amenaza para las democracias emplazadas; es decir, se hallaba fuera del control del sistema neoliberal. Sin embargo, entre las numerosas razones por las que se hallaba «fuera de control» se contaba su aislamiento forzoso de las medidas liberales, culturales y financieras de las democracias emplazadas.[74] Esta precaria condición lo obligó a mantenerse en una situación de inferioridad económica y de incapacidad para erigirse en la amenaza tecnológica real que el gobierno de Saddam Hussein quería que Occidente creyera que ya era. Sin embargo, Irak no es el único Estado que ha sido descartado; muchos otros Estados en otras regiones del mundo afrontaron igualmente imposiciones similares, convirtiéndose no solo en oprimidos en lo financiero por medio del FMI, sino en inservibles para el desarrollo de la ciencia liberal.[75] Aunque las posibilidades de que esos Estados se conviertan en una amenaza efectiva para los Estados neoliberales sean mínimas, habida cuenta de lo precario de su condición y de la desigual correlación de fuerzas, siguen constituyendo urgencias para las democracias emplazadas, toda vez que incluyen elementos que no son plenamente reconocibles o controlables por aquellos

Estados. Tales elementos inservibles, desdeñables, débiles, representan el desecho de las democracias emplazadas y la posibilidad de emancipación de su control. Pero lo más importante es que esta condición de debilidad existe ciertamente en Estados foráneos y también en los márgenes de las democracias emplazadas, en todas esas ciudades miseria que también se han tornado inservibles y desdeñables. Las poblaciones débiles en esas ciudades se han convertido asimismo en una urgencia y una amenaza: se encuentran más cerca que las poblaciones privadas de sus derechos pertenecientes a Estados foráneos y, sobre todo, debido a que su número ha aumentado drásticamente en los últimos 50 años a causa de la ineficacia social del capitalismo.

De igual modo que Fukuyama y Kagan descartaron a los débiles de su debate porque no eran «partes responsables» en el panorama político internacional, también los excluyen las mediciones del PIB al no reflejar el crecimiento del capital del Estado. Si el crecimiento ha de ser sostenible, la desigualdad en el reparto de la riqueza debería ser un factor integral del PIB en tanto que medida efectiva de crecimiento económico.[76] Sin embargo, como explicó Stiglitz, la transformación del mercado en la mayoría de los Estados supone un aumento de la desigualdad; esto es, mientras que «los banqueros se hacen mucho más ricos, el ingreso medio puede elevarse aunque los ingresos de la mayoría de los individuos se van reduciendo. De manera que las estadísticas del PIB per cápita pueden no reflejar lo que le está pasando a la mayor parte de la ciudadanía».[77] Las cifras crecientes del PIB pasan por alto las desigualdades de riqueza, creando la ilusión de un crecimiento económico constante y, sobre todo, expulsando a los débiles de los estándares económicos.[78] Si la condición precaria de tres cuartas partes de la población mundial guarda relación con las enormes diferencias en el ingreso y la riqueza, lo cual puede comprobarse en el plano internacional, nacional y regional, entonces el PIB únicamente mide a los

vencedores residentes en las democracias emplazadas, es decir, a quienes no cesarán de aumentar el PIB dado su nivel consolidado de ingresos y riqueza.[79] La desigualdad entre los contribuyentes «útiles» para el PIB y los débiles se ha agudizado debido al imperativo sistémico de acumulación del capitalismo, y la brecha parece rechazar ahora cualquier posibilidad de reunir a los dos grupos. El sociólogo italiano Luciano Gallino ha calculado recientemente que la

> desigualdad de ingresos entre los quintiles más pudientes y el quintil más pobre en la población mundial es de 90 a 1. Si en lugar de los estratos de la población, consideramos las 20 naciones más ricas y las 20 más pobres, la desigualdad se incrementa de 120 a 1. Los 20 hombres más ricos del mundo poseen una riqueza igual a la de los mil millones más pobres. En aquellos países donde el PIB per cápita parece uniformemente acomodado, como en Estados Unidos e Italia, las desigualdades de ingresos y riqueza, tanto en el plano real como en el financiero, entre el 10 por ciento más rico de la población y el 10 por ciento más pobre son evidentes y crecientes. Para lograr el mismo ingreso que los altos directivos de las grandes empresas industriales y financieras en 12 meses (considerando sueldos, bonus, acciones), un trabajador italiano, francés, británico o estadounidense con un salario bruto de 25 000 euros (equivalente a 23 000 libras o 32 000 dólares al cambio de 2008) tendría que trabajar entre 400 y mil años. En 1960, únicamente hubiesen necesitado alrededor de 40 años.[80]

Estas desigualdades ponen de manifiesto la condición en que se encuentra la mayoría de la población y la condición esencial de los débiles. El extremo inferior del reparto de la riqueza no se reduce al sector del empleo informal o a los ciudadanos que

viven en la extrema pobreza, sino que incluye a los «empleados vulnerables». Aunque el informe de Tendencias Mundiales del Empleo de la OIT distinguía entre los «trabajadores pobres» y los «empleados vulnerables», ambos grupos no solo existen en los márgenes de las democracias emplazadas, sino que, además, están a su «servicio», considerando que el sector servicios ha sobrepasado al sector agrícola como la principal fuente mundial de empleos.[81] El informe especifica también que mientras los «trabajadores pobres» crecieron en número hasta los 1400 millones en 2009, es decir, el 45 por ciento de los empleados en todo el mundo, cuando se incluye a los «empleados vulnerables» el nivel de trabajadores en situación precaria se eleva al 53 por ciento de la población ocupada.[82] ¿Qué efecto tiene este aumento de la pobreza sobre las medidas de seguridad de las democracias emplazadas?

Entre las numerosas consecuencias del empobrecimiento internacional, nacional y regional, se cuentan la sobreurbanización y la reubicación de las poblaciones en los márgenes de las democracias emplazadas, es decir, en las ciudades miseria de las urbes. Si esas ciudades miseria se han multiplicado, ello no se debe a que los débiles se hayan reproducido en exceso, sino, por el contrario, a su «inclusión en la economía global».[83] La sobreurbanización, como explican Josef Gugler y Mike Davis, no es impulsada por la concentración de empleos, como los neoliberales nos harían creer (por ejemplo, en el sector servicios), sino por la reproducción de la pobreza.[84] Considerando que «la mitad de la humanidad vive ahora en ciudades, y en un par de décadas cerca del 60 por ciento de la población mundial habitará en ciudades»,[85] no debería causar sorpresa que las poblaciones de las ciudades miseria estén creciendo abrumadoramente a razón de 25 millones de personas cada año.[86] En este nuevo «planeta de ciudades miseria», los empleados vulnerables se están convirtiendo en un elemento integral y esencial al lado

de los pobres urbanos.[87] Aunque estas ciudades miseria difieran sustancialmente en las grandes ciudades del mundo, un elemento común es que sus residentes, los débiles, constituyen la fuerza de trabajo necesaria (empleados públicos, peones y antiguos campesinos) para la economía neoliberal global debido al bajo coste de los servicios que prestan y a que los recursos no se destinan a su seguridad social ni a una cobertura sanitaria. *Las ciudades miseria se han convertido en contenedores de espectros indispensables para las democracias emplazadas.* Contrariamente a las definiciones tradicionales, una ciudad miseria no solo es un espacio degradado de una ciudad caracterizado por viviendas deficientes, suciedad e inseguridad. Es asimismo una población; es una comunidad social en funcionamiento más allá de los controles de las democracias emplazadas. Como explica Davis en *Planeta de ciudades miseria:*

> Incluso dentro de una sola ciudad, la población desheredada puede generar una desconcertante variedad de respuestas a la privación y al abandono, que abarcan desde las iglesias redentoras y cultos proféticos a las milicias étnicas, bandas callejeras, las ONG neoliberales y los movimientos sociales revolucionarios, porque si bien es cierto que no hay un sujeto único ni una tendencia común dentro de las áreas hiperdegradadas, sí hay miles de actos de resistencia. Hasta dónde alcance en el futuro la solidaridad humana entre los nuevos pobres depende de una negativa militante a aceptar su propia marginalidad terminal dentro del capitalismo global. [...] Las retóricas demonizadoras que acompañan a las diversas guerras internacionales contra el terrorismo, las drogas y el crimen no dejan de ser un *apartheid* semántico. Construyen muros epistemológicos alrededor de *gecekondus, favelas* y *chawls* que impiden cualquier debate honesto sobre la violencia diaria que provoca la exclusión económica.[88]

Estos «muros epistemológicos» se han levantado no solo para desalentar el debate y, por consiguiente, acrecentar la indiferencia hacia los débiles, sino también a causa del miedo ante los «miles de actos de resistencia».[89] De igual modo que el pavor de Searle a la filosofía de Derrida se agudizó por la falta de control e información que representaba, también las democracias emplazadas temen a los débiles porque estos implican elementos no plenamente presentes, reconocibles ni, sobre todo, controlables. Es también por ello que las guerras en Irak y otros conflictos internacionales recientes han sido preventivos, es decir, lanzados para anticiparse a posibles alteraciones causadas por esa falta de control. Entre las múltiples consecuencias de esas invasiones, las «batallas urbanas» de Ciudad Sadr (que ahora es una de las ciudades miseria más grandes del mundo), y antes las de Mogadiscio, han obligado al Pentágono a aventurarse «por donde la mayoría de los representantes de Naciones Unidas, el Banco Mundial o los departamentos de Estado temen adentrarse: el camino que se desprende lógicamente de la renuncia a la reforma urbana».[90] Mientras que esta fue una preocupación real 40 años atrás durante la Guerra Fría,[91] el único interés en la actualidad es desarrollar armas[92] adecuadas con las que combatir a las ciudades miseria y a sus débiles.

Si los poderes militares están ahora aventurándose en el desecho urbano del capitalismo, ello obedece a que el futuro de la guerra reside en esas ciudades miseria de las metrópolis. «Nuestra historia militar reciente», declara el comandante Ralph Peters, «está jalonada de nombres de ciudades –Tuzla, Mogadiscio, Los Ángeles, Beirut, Ciudad de Panamá, Hue, Saigón, Santo Domingo–, pero esos enfrentamientos no han sido más que un prólogo, el drama verdadero todavía está por llegar».[93] Al fin y al cabo, no debería sorprender que los diversos sistemas sofisticados de control que se utilizan hoy en día como parte de la militarización de numerosas ciudades occidentales

correspondan a los utilizados en países ocupados como Irak y Afganistán.[94] *Combatir a los débiles no es más que encarar y contener cualquier cambio, urgencia y emancipación de las imposiciones de las democracias emplazadas.*

En definitiva, las democracias emplazadas no temen tanto esos «miles de actos de resistencia» como aquello a lo que podrían abocar: «no solo a la reaparición de ideologías anticapitalistas, posiblemente vinculadas a movimientos religiosos, anarquistas o nihilistas, sino también al populismo y al resurgimiento del marxismo».[95] Esto, como veremos en el capítulo 4, es lo que está sucediendo en Sudamérica, donde una alternativa al control neoliberal global ha empezado a cobrar forma por medio de procedimientos comunistas democráticos. Dicho lo cual, no cabe sorprenderse de que el grueso del desecho del capitalismo, es decir, las ciudades miseria y los débiles, se encuentren en el hemisferio sur. Sin embargo, como señalamos antes, si los débiles, como en la filosofía de Derrida, no quieren conservar esa condición de «falta de urgencias», ello no se debe a que la misma falte a la verdad, sino a que la pobreza absoluta, la desventaja comparativa y las constricciones sociales que impone a la mayoría de la población la convierten en *injusta*.

Notas

1. «Barack Obama, ganador del Premio Nobel de la Paz», explica David Whitehouse, «ha tomado posesión de la guerra que él siempre dijo que EEUU debería combatir. En sus primeros 11 meses en el cargo, ordenó aumentar el número de soldados en Afganistán en 21 000 y 30 000, hasta doblar efectivamente la fuerza de combate estadounidense, si bien los contratistas militares continuarán superando en número a los uniformados. El coste anual de la guerra también se ha doblado, de 50 000

millones de dólares en 2005 a unos 100 000 millones en 2010» (Whitehouse, D., «Afghanistan Sinking Deeper», *International Socialist Review* 69 [enero-febrero de 2010], págs. 23-29). Travis Sharp, experto en política militar en el Center for Arms Control and Non-Proliferation en Washington DC, informó de que el presupuesto del gobierno de Obama en 2009 «incluía 534 000 millones de dólares para el Departamento de Defensa, así como 130 000 millones de dólares para las guerras en Irak y Afganistán. Con 534 000 millones de dólares, el presupuesto del Pentágono del presidente Barack Obama supera en 9000 millones de dólares, o un 1,7 por ciento, el presupuesto del año anterior una vez ajustado a la inflación» (Sharp, Travis, «The Worst Kind of Stimulus», *Foreign Policy* [marzo de 2009], accesible en www.iiss.org/whats-new/iiss-in-the-press/march-2009/the-worst-kind-of-stimulus/). Esto fue confirmado por C. Drew y E. Bumiller, de *The New York Times,* el 6 de abril de 2009, cuando, en el transcurso de una rueda de prensa en el Pentágono, el secretario de Defensa, Robert M. Gates, y el vicepresidente de la Junta de Jefes del Estado Mayor, general James E. Cartwright, anunciaron el «primer replanteamiento general de la estrategia militar estadounidense bajo el gobierno de Obama, que proyecta destinar más dinero al contraterrorismo en Irak y Afganistán, y reducir el gasto en preparativos para la guerra convencional contra grandes países como China y Rusia». Probablemente sea esto lo que explique que Jeffrey D. Sachs no perdiera ocasión de señalar que el presupuesto de Obama para gasto militar asciende a «una cantidad que excede el presupuesto estadounidense en todos los demás ámbitos excepto el llamado gasto "obligatorio" en seguridad social, salud, pagos de intereses de la deuda nacional y algunas otras áreas. En realidad, el gasto militar estadounidense excede la suma de desembolsos presupuestarios federales para educación, agricultura, cambio climático, protección medioambiental, protección de

los océanos, sistemas de energía, seguridad nacional, viviendas para personas con bajos ingresos, parques nacionales y gestión de la tierra, sistema judicial, desarrollo internacional, operaciones diplomáticas, autopistas, transporte público, asuntos de los veteranos, exploración y ciencia del espacio, investigación y desarrollo civil, ingeniería civil para vías fluviales, diques, puentes, tratamiento de aguas servidas y residuos, desarrollo comunitario y muchas otras áreas. Esta preponderancia del gasto militar se aplica a cada uno de los diez años del escenario a medio plazo de Obama. En 2019, el gasto militar total se calcula que habrá sido de 8,2 billones de dólares, superando en dos billones los desembolsos presupuestados para todo el gasto no obligatorio» (Sachs, Jeffrey D., «Obama's Military Conundrum», *The Guardian,* 22 de mayo de 2009).

2. Como la bibliografía disponible sobre Obama no solo es excesiva, sino, además, poco fiable, preferimos confiar en distintos comentarios que denotan no solo que siempre formó parte de la clase dominante, sino también hasta qué punto sigue la política de la misma: Moisi, D., «Barack Obama's American Revolution», *Japan Times Online* (29 de diciembre de 2007); Chomsky, N., «Elections 2008 and Obama's Vision», *Z Magazine* 22/2 (febrero de 2009); Wolf, N., «The Bush in Obama», *The Sunday Times* (2 de agosto de 2009).

3. Para una historia de las raíces del 11-S, véase Bennis, P., *Before and After: US Foreign Policy and the War on Terrorism,* Nueva York, Olive Branch Press, 2003). Al comentar la *9/11 Commission Report,* Howard Zinn indicó que la misma ignoraba una cuestión fundamental: ¿cuáles fueron las causas del 11-S? «La Comisión del 11-S elude el asunto de las relaciones entre la política exterior estadounidense y el surgimiento de una fuerte indignación en Oriente Medio; una indignación que sienten millones de personas en Oriente Medio, conducente a que un número reducido de fanáticos tome parte en ataques terroristas.

Referirse a la manera en que la política estadounidense ha enardecido a la población en contra nuestra y, por tanto, conducido a ataques terroristas no es por consiguiente justificar, claro está, el ataque terrorista; no es más que decir que es necesario que busquemos causas más profundas del 11-S que un fallo de los servicios de inteligencia» (Zinn, H., «About the Book», en *A People's History of the United States: 1492-Present,* Nueva York, HarperCollins, 2005, pág. 8).

4. El sistema financiero de mercado será analizado en el segundo apartado de este capítulo. Una explicación clara de esta última crisis se puede encontrar en Baker, D., *Plunder and Blunder: The Rise and Fall of the Bubble Economy,* Sausalito, PoliPointPress, 2009, y en Stiglitz, J., *Caída libre,* Madrid, Taurus, 2010.

5. Justificaciones de esta tesis se pueden encontrar en Blum, W., *Killing Hope: US Military and CIA Interventions Since World War II,* Monroe, Maine, Common Courage Press, 2008.

6. Kagan, R., *The Return of History and the End of Dreams,* Nueva York, Random House, 2008, pág. 49 [vers. cast.: *El retorno de la historia y el fin de los sueños,* Madrid, Taurus, 2008]. Kagan continúa precisando cómo, «desde septiembre de 2011, Estados Unidos ha construido o ampliado bases en Afganistán, Kirguistán, Pakistán, Tayikistán y Uzbekistán en Asia Central; en Bulgaria, Georgia, Hungría, Polonia y Rumanía en Europa; así como en Filipinas, Djibouti, Omán, Qatar y, por supuesto, Irak». E. Meiksins Wood señala cómo la desaparición de la Unión Soviética «eliminó el último baño de realidad que le quedaba a las ambiciones globales estadounidenses» *(Empire of Capital,* Londres, Verso, 2003, pág. 16 [vers. cast.: *El imperio del capital,* Mataró, El Viejo Topo, 2004]). Como subraya Chomsky, aunque los «Estados Unidos gasten en sus fuerzas armadas casi tanto como el resto del mundo junto y [...] estén mucho más avanzados en la tecnología de la destrucción... (y) el mundo sea unipolar en lo militar, desde la década de 1970 se ha hecho "tripolar" en lo económico, con centros comparables en Norteamérica, Europa y el noreste de Asia. La economía global se está volviendo más diversa, especialmente con el crecimiento de las economías asiáticas. Un mundo que se va tornando verdaderamente multipolar, tanto desde un punto de vista político como económico, a pesar de la resistencia de la única superpotencia, marca un cambio progresivo en la historia (Chomsky, N., «Barak Obama and the "Unipolar Moment"», *In These Times* [6 de octubre de 2009]).

7. Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man,* Nueva York, Free Press, 1992, 2006, pág. 263 [vers. cast.: *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992].

8. Epílogo a *ibid.*, págs. 350-351 (incluido en la segunda edición de bolsillo de 2006).

9. *Id.*, «Back to the End of History», entrevista con M. Phillips, *Newsweek* (29 de septiembre de 2008).

10. Kagan, R., *The Return of History..., op. cit.,* pág. 80 [vers. cast.: *El retorno de la historia..., op. cit.*].

11. *Ibid.*, pág. 4.

12. *Ibid.*, págs. 98-99.

13. *Ibid.*, pág. 26.

14. Derrida, J., *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1998, pág. 99.

15. «Entre 1989 y 2001, Estados Unidos intervino empleando la fuerza en el extranjero más que en cualquier otro momento de su historia», Kagan, R., *The Return of History..., op. cit.,* pág. 50 [vers. cast.: *El retorno de la historia..., op. cit.*].

16. Según un sondeo realizado por el *Financial Times* y el Harris Institute, la gran mayoría de la gente en Estados Unidos y Europa cree que la «globalización económica, es decir, el neoliberalismo, no es solo una fuerza abrumadoramente negativa, sino que, además, está teniendo un efecto más negativo que positivo en sus propios países. Los encuestados de seis países ricos (EEUU, Reino Unido,

Francia, España, Italia y Alemania), además de reconocer que el neoliberalismo no les beneficia a ellos ni tampoco a los países pobres, expresaron asimismo el deseo de que sus propios gobiernos aumenten los impuestos a quienes cuentan con los ingresos más elevados» (C. Gilles, «Poll Reveals Backlash in Wealthy Countries Against Globalization», *Financial Times,* 23 de julio de 2007).

17. Davis, M., *Planet of Slums,* Londres, Verso, 2006, pág. 205 [vers. cast.: *Planeta de ciudades miseria,* Tres Cantos, Foca, 2007].

18. Parry, C. J. (contraalmirante), *The DCDC Global Strategic Trends Programme: 2007-2036,* pág. 3.

19. Schwartz, Peter y Randall, Doug, *An Abrupt Climate Change Scenario and Its Implications for United States National Security,* www.environmentaldefense.org/documents/3566_AbruptClimateChange.pdf.

20. Como mencionamos en la nota 1, el Pentágono está proyectando «destinar más dinero al contraterrorismo en Irak y Afganistán, y reducir el gasto en preparativos para la guerra convencional contra grandes países como China y Rusia» *(The New York Times,* 6 de abril de 2009).

21. Meiksins Wood, E., *Empire of Capital, op. cit.*, pág. 14 [vers. cast.: *El imperio del capital, op. cit.*].

22. Entre los distintos defensores del final del Estado nación recordamos a Guéhenno, J.-M., *The End of the Nation-State* (1993), trad. [al inglés] de Elliott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Ohmae, K., *The End of the Nation State,* Nueva York, The Free Press, 1995; Bobbitt, P., *The Shield of Achilles,* Londres, Allen Lane Penguin, 2002, y Hardt, M. y Negri, A., *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2009.

23. Schmitt, C., *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus,* Berlín, Dunker y Humblot, 1926, pág. 5. Para una completa exposición de la tesis política de Schmitt, véase Marder, M., *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt,* Nueva York, Continuum, 2010.

24. R. Polt ha expuesto una descripción muy clara del liberalismo de Heidegger en *The Emergency of Being,* Ithaca, Cornell University Press, 2006, págs. 227-236.

25. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía..., op. cit.*, pág. 58. Heidegger especificó, además, que «el "espíritu" es tomado en ello siempre como "razón", como la facultad del poder-decir-yo. Aquí, hasta Kant estaba ya más allá de este liberalismo biológico. Kant vio: la persona es más que "yo"; se funda en la auto-legislación. Evidentemente también esto permaneció siendo platonismo».

26. *Ibid.*, págs. 59 y 130. Se puede encontrar una reconstrucción histórica de los distintos significados del liberalismo en Losurdo, D., *Contrahistoria del liberalismo,* Mataró, El Viejo Topo, 2007, y Wolf, A., *The Future of Liberalism,* Nueva York, Knopf, 2009.

27. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía..., op. cit.*, pág. 168.

28. Polt, R., «Metaphysical Liberalism in Heidegger's Beiträge Zur Philosophie», *Political Theory* 25/5 (octubre de 1997), pág. 663.

29. Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia,* Malden, Blackwell, 1974, pág. ix.

30. *Ibid.*

31. Una crítica reciente de la ineficacia política italiana se puede encontrar en G. Vattimo, *Ecce Comu...* Sobre el sistema electoral estadounidense, véase el capítulo 6 de Chomsky, N., *Estados fallidos,* Barcelona, Ediciones B, 2007.

32. Hobsbawm, E., *The New Century: In Conversation with A. Polito,* trad. [al inglés] de A. Cameron, Londres, Abacus, 2000, pág. 50.

33. Otros muchos ejemplos se pueden encontrar en Stiglitz, J., *El malestar de la globalización, op. cit.*, y Klein, N., *La doctrina del shock,* Barcelona, Paidós, 2011, no solo de otros países (por ejemplo, Chile), sino también de regiones enteras, como los antiguos Estados de la Unión Soviética.

34. Si bien las justificaciones económicas y estratégicas más verosímiles para invadir Irak aún descansaban, como explicó N. Klein, en sus «enormes reservas de petróleo [y] una buena ubicación central para bases militares en un momento en que Arabia Saudí parecía menos fiable» *(The Shock Doctrine, op. cit.*, pág. 329 [vers. cast.: *La doctrina del shock, op. cit.*]), el «ataque a Afganistán», a juicio de E. M. Wood, «se llevó a cabo con la vista puesta en las enormes reservas de petróleo y gas de Asia Central» *(Empire of Capital, op. cit.*, pág. 165 [vers. cast.: *El imperio del capital, op. cit.*]).Véanse también Cockburn, P., *The Occupation: War and Resistance in Iraq,* Londres, Verso, 2007, y Achcar, G., y Chomsky, N., *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense,* Barcelona, Paidós, 2007.

35. Chomsky, N., *Failed States, op. cit.*, pág. 24 [vers. cast.: *Estados fallidos, op. cit.*].

36. Lo mismo sucede con la invasión de Afganistán, considerando que las justificaciones de que los talibanes estaban involucrados en el ataque del 11-S seguían siendo débiles toda vez que la mayor parte de quienes perpetraron los ataques eran de otros países. Sobre la trama del 11-S, véanse Burke, J., *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam,* Londres, Penguin, 2007, págs. 236-238 y 244-248, y Bennis, P., *Before and After:* US *Foreign Policy and the War on Terrorism,* Nueva York, Olive Branch Press, 2003, y Chomsky, N., *11/09/2001,* Barcelona, RBA, 2011.

37. Según E. Margolis, «en Estados Unidos los partidarios de la línea dura en el Pentágono están preparando planes para invadir Irán una vez que Irak y su petróleo hayan sido "liberados". Confían en que la guerra civil estalle en Irán, impulsada por facciones fuertemente enfrentadas, tras lo cual se hará con el poder un régimen pro EEUU. Si tal cosa no ocurre, las fuerzas estadounidenses estacionadas en Irak se hallarán en una posición ideal para atacar Irán. O bien podrían desplazarse al Oeste e invadir Siria, otro de los enemigos más acérrimos de Israel»

(Margolis, E., «After Iraq, Bush Will Attack His Real Target», *Toronto Sun,* 10 de noviembre de 2002).

38. Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism,* Nueva York, Oxford University Press, 2007, pág. 7.

39. Juhasz, A., «Ambitions of Empire: The Bush Administration Economic Plan for Iraq (and Beyond)», *Left Turn* 12 (febrero/marzo 2004), págs. 27-32. N. Klein ha explicado en detalle las imposiciones económicas sobre Irak en *The Shock Doctrine, op. cit.*, págs. 342-354 [vers. cast.: *La doctrina del shock, op. cit.*].

40. Stiglitz, J. y Bilmes, L. J., *The Three-Trillion-Dollar War: The True Cost of the Iraq Conflict,* Nueva York, Norton, 2008, pág. 141.

41. Aunque el número oficial de bajas es muy difícil de establecer si se tiene en cuenta el gran interés que ha habido en promover la guerra, en un artículo titulado «What Is the Real Death Toll in Iraq?», J. Steele y S. Goldenberg *(The Guardian,* 19 de marzo de 2008) explicaron que «cinco años después de que Bush y Tony Blair lanzaran la invasión de Irak contra los deseos de la mayoría de los miembros de Naciones Unidas, nadie sabe cuántos iraquíes han muerto. Sí sabemos que más de dos millones han huido al extranjero. Otro millón y medio ha buscado refugio en algún otro lugar de Irak. Sabemos que el horror conjunto de los coches bomba, los ataques suicidas, las matanzas sectarias y lo desproporcionado de las tácticas contrainsurgentes y los ataques aéreos estadounidenses han causado la peor catástrofe en el mundo actual. Sin embargo, el número exacto de muertos sigue siendo un misterio [...]. Un grupo de investigación independiente con sede en el Reino Unido, autodenominado Iraq Body Count (IBC), compara todos los informes de víctimas en los medios de comunicación donde hay dos o más fuentes, así como cifras de hospitales y otras fuentes oficiales. Al menos se han llevado a cabo cuatro encuestas en los hogares solicitando a los iraquíes que anoten a los parientes

que hayan perdido. A continuación, se han extrapolado los resultados a la población total de Irak con el fin de obtener una estimación a escala nacional. Los resultados oscilan entre poco menos de 100 000 muertos y bastante más de un millón. Ha sido inevitable que el asunto haya derivado en un juego político, con el gobierno de Bush, el gobierno británico y otros partidarios de la ocupación encabezada por EEUU aferrándose a los cálculos más bajos y los detractores, a los más elevados». Además, según Amnistía Internacional, «el último y más extenso estudio de los fallecimientos de civiles en Irak, publicado a comienzos de enero de 2008, [indica que] 151 000 personas fueron asesinadas entre marzo de 2003 y junio de 2006. El estudio fue realizado por la Organización Mundial de la Salud y el Ministerio de Sanidad de Irak. El gobierno iraquí, encabezado por el primer ministro Nuri al-Maliki, acepta al parecer ese cálculo. Hasta el final de 2007, las cifras publicadas sobre víctimas civiles habían oscilado entre 601 027 muertos, notificados por investigadores estadounidenses en 2006 en la publicación médica *Lancet,* a los 47 668 de los que da parte el Iraq Body Count» («Iraq: Carnage and Despair. Five Years On», Amnesty International, Index Number: MDE 14/001/2008, www.amnesty.org/en/library/info/MDE14/001/2008).

42. Con ocasión de la publicación del International Narcotics Control Strategy Report de 2009, David T. Johnson, subsecretario de Estado para Asuntos Internacionales de Narcóticos y Aplicación de la Ley, afirmó que, a pesar de la invasión de la OTAN, «Afganistán sigue siendo, con mucho, el mayor productor mundial de la amapola del opio del mundo» (www.state.gov/p/inl/rls/rm/119890.html).

43. Esa operación, denominada «Golpe de espada», fue lanzada en el sur de Afganistán a comienzos de julio de 2009.

44. Presidente Obama, «Remarks by the President on a New Strategy for Afghanistan and Pakistan», 27 de marzo

de 2009, Oficina del secretario de Prensa, www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-on-a-New-Strategy-for-Afghanistan-and-Pakistan/.

45. *Ibid.* Obama hizo uso de un vocabulario y una retórica similares en su discurso en la ceremonia de su Premio Nobel en diciembre de 2009. Desafortunadamente, Obama ha proseguido la suposición de Bush de que los responsables del 11-S eran conocidos. Sin embargo, como nos recuerda Chomsky, «no lo eran, según nos informó con sordina el gobierno ocho meses después de los bombardeos. [...] En junio de 2002, el director del FBI, Robert Mueller, declaró ante un comité del Senado, pronunciando lo que la prensa describió como algunos de "sus comentarios públicos más detallados sobre los orígenes de los ataques" del 11-S. Mueller informó al Senado de que "las investigaciones se inclinan por la idea de que los ataques del 11-S al World Trade Center y al Pentágono provinieron de los líderes de Al Qaeda en Afganistán", si bien la conspiración y la financiación llevan a Alemania y los Emiratos Árabes Unidos. "Nosotros creemos que los cerebros estaban en Afganistán, en la cúpula de la dirección de Al Qaeda", dijo Mueller. Si solo cabía conjeturar la responsabilidad indirecta de Afganistán en junio de 2002, naturalmente no podía haberse sabido ocho meses antes, cuando el presidente Bush ordenó el bombardeo de Afganistán» (Chomsky, N., *Hegemony or Survival,* Londres, Penguin, 2003, pág. 202 [vers. cast.: *Hegemonía o supervivencia,* Barcelona, Ediciones B, 2005]).

46. Fisk, R., «Democracy Will Not Bring Freedom», *The Independent* (21 de agosto de 2009). Para un análisis exhaustivo de las diferentes «redes» que caracterizan a las tribus afganas, véase Dupree, L., *Afghanistan,* Londres, Oxford University Press, 1998.

47. Metzl, J. y Fair, C., «Let Afghans Lead Afghan Reform», *Khaleej Times Online* (3 de septiembre de 2009).

48. Como explicó Chomsky, Washington dará apoyo a quienquiera que actúe conforme a las políticas estadounidenses, Saddam Hussein incluido. «Mucho después de que la guerra hubiese finalizado, y más de un año después de que Saddam gaseara a los kurdos, el presidente Bush I publicó una directiva de seguridad nacional declarando que "las relaciones normales entre Estados Unidos e Irak servirían a nuestros intereses a largo plazo y promoverían la estabilidad en el Golfo y Oriente Medio". [...] EEUU ofreció suministros de alimentos subsidiados que el régimen de Saddam necesitaba perentoriamente tras haber destruido la producción agrícola kurda, junto con tecnología avanzada y agentes biológicos susceptibles de convertirse en ADM» (Chomsky, N., *Hegemony or Survival, op. cit.*, págs. 111-112 [vers. cast.: *Hegemonía o supervivencia, op. cit.*]).

49. Según el Pew Research Center for the People and the Press, aunque el apoyo a Bush menguase de forma drástica durante su segundo mandato, justo después del 11-S el apoyo a su política aumentó enormemente. En su último informe, el Pew Center explica que sus «primeros meses como presidente fueron en gran medida planos, a pesar de la polémica elección del año 2000. Pero los espantosos ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 alteraron profundamente el curso subsiguiente. Los ataques transformaron a la opinión pública estadounidense y remodelaron fundamentalmente la imagen de Bush. El índice de aprobación a su labor alcanzó el 86 por ciento a finales de septiembre. La población manifestó una amplia disposición a emplear la fuerza militar para combatir el terrorismo». («Bush and Public Opinion: Reviewing the Bush Years and the Public's Final Verdict», 18 de diciembre de 2008, http://people-press.org/report/478/bush-legacy-public-opinion).

50. Stiglitz, J., «Global Crisis-Made in America», *Spiegel Online* (11 de diciembre de 2008).

51. No es solo el mantenimiento de Robert Gates, que había sido nombrado por Bush, como secretario de Defensa lo que alarmó a la mayor parte de los demócratas que anhelaban un cambio, sino también la designación de Timothy Geithner como secretario del Tesoro estadounidense. Geithner fue el presidente del Banco de la Reserva Federal de Nueva York antes de dirigir la reciente asignación de 350 000 millones de dólares en fondos de rescate para Wall Street. El nombramiento de ambos secretarios es una señal de la voluntad de mantener el sistema militar y financiero vigente. Otras designaciones discutibles de Obama incluyen a Robert Rubin y Larry Summers, que fueron grandes defensores de la desregulación unilateral del sector financiero.

52. Wintour, P. y Clark, A., «G20 Leaders Map out New Economic Order at Pittsburgh Summit», *The Guardian* (26 de septiembre de 2009). Contra aquellos manifestantes la policía recurrió, además, a una nueva arma para la guerra urbana, el Dispositivo Acústico de Largo Alcance, que «amplifica el sonido de las órdenes que se transmiten y es similar a la sirena de un coche en un cono de 30 a 60 grados que se puede oír a casi dos kilómetros de distancia. Mide menos de 20 centímetros cuadrados y va montado sobre un pivote con objeto de que una persona pueda dirigirlo hacia donde sea necesario. El volumen es de 140-150 decibelios a un metro de distancia –más ruidoso que un reactor–, pero se va disipando a medida que nos alejamos» (Mandak, J., «Police Use Acoustic Warfare to Disperse G20 Crowds», Associated Press [1 de octubre de 2009]). Tenemos que señalar que aquella cumbre vino precedida por otras dos reuniones: una en Washington en noviembre de 2008 y la otra en Londres en 2009.

53. Durante aquella cumbre, Chris Ramirez informó de las siguientes declaraciones de Stiglitz: «Contar con 20 países es mejor que hacerlo con ocho o nueve [...], pero sigue habiendo

otros 170 que no tienen representación. Es importante que las voces de los países más pobres sean escuchadas» (Ramirez, C., «Top Economist Stiglitz Calls for Expanded G-20», *Pittsburgh Tribune-Review,* 24 de septiembre de 2009).

54. Krugman, P., «How Did Economists Get It So Wrong?», *The New York Times* (6 de septiembre de 2009).

55. *Ibid.*

56. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.*, pág. 384 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo..., op. cit.*].

57. Krugman, P., «How Did Economists Get It So Wrong?», *op. cit.* D. Rodrik señala que la población saca provecho cuando «los economistas discrepan», es decir, cuando la naturaleza metafísica de la economía es apartada porque «el mundo queda expuesto a las diferencias legítimas de las ideas a propósito de cómo actúa la economía. Es cuando aquellos coinciden demasiado cuando la población debería andarse con cuidado» (Rodrik, D., «Blame the Economist, Not Economics», *Guatemala Times,* 11 de marzo de 2009).

58. Según H. de Soto, gran parte de la pobreza en el Tercer Mundo se explica por la falta de «derechos de propiedad formales» sobre sus propios activos (viviendas, parcelas de tierra o negocios informales), que se convertirían en activos financieros productivos si se formalizasen, bloqueando, por ejemplo, su uso como garantía para los préstamos que sean necesarios. El economista peruano está convencido de que, mientras los ciudadanos pobres del Tercer Mundo consideren aquello que poseen una «cosa» en vez de un «valor» para ser utilizado en el mercado, no tendrán más opción que seguir dentro del «sótano mugriento del mundo precapitalista» *(The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else,* Nueva York, Basic Books, 2000, pág. 55). Recientemente, el principal seguidor de J. Searle, B. Smith, editó, junto a D. M. Mark e I. Ehrlich, un libro que analizaba y refrendaba (con una contribución de

Searle) la aplicación de la ontología social de Searle por parte de De Soto: *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality,* Chicago, Open Court, 2008. Una valoración crítica de la tesis de De Soto se encuentra en *Demystifying the Mystery of Capital: Land Tenure and Poverty in Africa and the Caribbean,* ed. de R. Home y H. Lim, Londres, Glasshouse Press, 2004.

59. Krugman, P., «How Did Economists Get It So Wrong?», *op. cit.*

60. *Ibid.* Krugman señala también que ninguno de los dos modelos macroeconómicos principales que prevalecieron durante años predijo esta crisis: a saber, el «de agua dulce» (propuesto por economistas como Milton Friedman, que insisten en que los mercados libres jamás yerran) y el «de agua salada» (expuesto por economistas como John Maynard Keynes, que, si bien admiten las posibilidades de ciertas desviaciones, están seguros de que estas acabarían siendo corregidas por la política nacional).

61. Para una explicación de la burbuja de Internet, véase Ofek, E. y Richardson, M., «DotComMania: The Rise and Fall of Internet Stock Prices», *Journal of Finance* 68/3 (junio de 2003), págs. 1113-1137. El coste de la guerra es analizado con claridad en Stiglitz, J. y Bilmes, J. L., *La guerra de los tres billones de dólares: el coste real del conflicto de Irak,* Madrid, Taurus, 2008. Stiglitz sostiene que no hay solo un actor responsable en esta crisis: «Cualquier discusión de "quién tienen la culpa" nombra a Robert Rubin, coinspirador de la desregulación y alto funcionario en una de las dos instituciones financieras en las que el gobierno estadounidense ha invertido más dinero. Luego aparece Alan Greenspan, que también impulsó la filosofía desreguladora; que no hizo uso de la autoridad reguladora que poseía; que animó a los propietarios de viviendas a suscribir hipotecas de alto riesgo, y que apoyó la reducción de impuestos de Bush a los ricos, bajando los tipos de interés, lo cual alimentó la burbuja, necesaria para estimular la economía. Pero, si ellos no hubiesen

estado ahí, otras personas habrían ocupado su sitio, haciendo posiblemente cosas similares. Había otros igualmente dispuestos y capaces de perpetrar los crímenes. Además, el hecho de que surjan problemas similares en otros países –con personas diferentes ejerciendo el papel protagonista– sugiere que había más fuerzas económicas fundamentales en juego. La relación de instituciones que tienen que asumir una responsabilidad considerable por la crisis incluye a los bancos de inversión y a los inversores, las agencias de calificación crediticia, los reguladores –incluyendo el SEC [Comisión de Valores de EEUU] y la Reserva Federal–, los corredores hipotecarios y una serie de gobiernos, desde los de Bush hasta los de Reagan, que impulsaron una desregulación del sector financiero» (Stiglitz, J., «The Anatomy of a Murder: Who Killed America's Economy?», *Critical Review* 21/2-3 [2009], pág. 33). D. Baker predijo y analizó esta burbuja inmobiliaria en «The Menace of an Unchecked Housing Bubble», en Stiglitz, J.; Edlin, A.; Bradford De-Long, J. (eds.), *The Economist's Voice,* Nueva York, Columbia University Press, 2008, págs. 288-295, y en su reciente texto *Plunder and Blunder.*

62. Stiglitz, J., «The Anatomy of a Murder», *op. cit.*, pág. 334.

63. *Ibid.*, pág. 338.

64. *Ibid.*, pág. 336.

65. Debería destacarse que el 11-S también se utilizó de esa manera, es decir, para intensificar y conservar la dominación política en Oriente Medio.

66. Stiglitz, J., «Too Big to Fail or Too Big to Save? Examining the Systemic Threats of Large Financial Institutions», declaración para la vista del Comité Económico Conjunto, 21 de abril de 2009, Washington DC, en www2.gsb.columbia.edu/faculty/jstiglitz/download/papers/2009_JEC_TooBigToFail.pdf. En este documento, Stiglitz especifica que la «mesa de control del Congreso ha dejado claro que algunos de los bancos demasiado-grandes-para-caer han sido los destinatarios de jugosas ayudas

[700 000 millones de dólares] del TARP [Programa de Alivio para Activos Dudosos]. [...] En la primera serie de transacciones, las mayores ayudas, tanto en cantidades como en porcentaje, fueron percibidas por Citigroup, Inc. y AIG».

67. *Ibid.*

68. Como Stiglitz nos recuerda, «el FMI es una institución pública, creada con dinero de los contribuyentes de todo el mundo. Es importante recordarlo porque no rinde cuentas de forma directa ni a los ciudadanos que lo financian ni a aquellos a cuyas vidas afecta. Por el contrario, rinde cuentas a los ministros de Finanzas y a los bancos centrales de los gobiernos del mundo. Estos imponen su control por medio de un complicado sistema de votación basado en gran medida en el poder económico de los países tras acabar la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces se han producido algunos pequeños ajustes, pero los principales países desarrollados tienen la voz cantante, correspondiendo a un único país, Estados Unidos, la aplicación de un veto efectivo» (Stiglitz, J., *Globalization and Its Discontents, op. cit.*, pág. 12 [vers. cast.: *El malestar de la golobalización, op. cit.*]).

69. J. Stiglitz, «A Global Recovery for a Global Recession», *The Nation* (13 de julio de 2009).

70. *Id.*, *Making Globalization Work,* Nueva York, Norton, 2007, pág. 18 [vers. cast.: *Cómo hacer que funcione la globalización,* Madrid, Taurus, 2006].

71. Richard Wray, de *The Guardian,* señaló que en el borrador de comunicado de la cumbre del G-20 en Pittsburgh las reformas iban encaminadas a dar mayor poder de votación a los países en desarrollo: «El poder de votación de la comisión del FMI compuesta por 24 personas refleja los préstamos con que cada miembro contribuye al fondo, calculados con arreglo a su cuota en la economía global. Este modelo debe mucho a la creación del fondo tras la Segunda Guerra Mundial y está sesgado hacia Europa y EEUU. A consecuencia de ello,

FACULTAD DE CC. PP. Y SOCIOLOGÍA BIBLIOTECA

los mercados emergentes están infrarrepresentados: solo dos directores representan a 43 países africanos. Estados Unidos quiere que se reduzca el número de directores. A Francia y el Reino Unido en particular les inquieta la posibilidad de perder sus asientos, y pretenden que se ponga fin al veto efectivo que posee Estados Unidos debido al peso que el voto de este tiene en la toma de decisiones. Con arreglo a los planes que se están discutiendo en el G-20 actualmente, los países ricos del mundo cederían el 5 por ciento de sus derechos de voto a economías emergentes, como China, que actualmente solo dispone del 3,7 por ciento de los votos en el FMI» (Wray, R., «G20 Summit: What It Will Decide», *The Guardian,* 25 de septiembre de 2009).

72. Baker, D., «G20: Why Support the IMF?», *The Guardian* (2 de abril de 2009). En este artículo, Baker recalca asimismo la naturaleza conservadora del G-20: «Desgraciadamente, el acuerdo del G-20 parece reafirmar el papel preponderante del FMI e insinuar al menos una posición oficial de hostilidad a la innovación». Tendríamos que señalar, además, al Grameen Bank, que está obteniendo un gran éxito con sus microcréditos para los pobres sin exigir garantías. En un capítulo posterior exploraremos la constitución del Banco del Sur.

73. Davis, M., *Planet of Slums, op. cit.*, pág. 205 [vers. cast.: *Planeta de ciudades miseria, op. cit.*].

74. Irak sufrió con las sanciones internacionales desde 1990 a 2003, y más de un millón de personas murieron por falta de comida, agua y medicinas.

75. Nos estamos refiriendo en este caso sobre todo a Sudamérica y a otros «países en desarrollo del Tercer Mundo».

76. «El crecimiento», afirma Stiglitz, «ha de ser sostenible. [...] Se puede incrementar el PIB saqueando el medio ambiente, agotando recursos naturales escasos, tomando préstamos procedentes del exterior, pero este tipo de crecimiento no es sostenible» (Stiglitz, J., *Making Globalization Work, op. cit.*, pág. 45 [vers. cast.: *Cómo hacer que funcione la globalización, op. cit.*]).

77. Stiglitz, J., «GDP Fetishism», *Turkish Weekly* (15 de septiembre de 2009).

78. *Id.*, Sen, A. y otros, «Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress», www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/index.htm, pág. 21. Si bien este informe fue encargado por el presidente de Francia, Nicolas Sarkozy, uno de los primeros Estados que siguió las recomendaciones del mismo, como veremos en el capítulo 4, fue Venezuela.

79. Esto también ha sido advertido por el reciente informe del Programa de Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos de 2008 en lo relativo a Irak antes y después de la invasión de 2003: «A pesar de un repunte en los indicadores económicos que muestran que el Producto Interior Bruto (PIB) se ha doblado, de 15 000 millones de dólares en 2003 a 32 300 millones en 2005, los iraquíes siguen a expensas de la asistencia social, el racionamiento y los subsidios. El régimen político anterior a 2003 empleaba los bienes sociales urbanos y las oportunidades como un modo de conceder o negar el apoyo, ocasionando la exclusión de una gran proporción de la población de las ciudades de los beneficios de la vida urbana. Se calcula que un 35 por ciento de la población trabajadora de Bagdad todavía vive en la pobreza. Algunos hogares son especialmente vulnerables a la pobreza, entre ellos los encabezados por mujeres o jóvenes. El futuro de Irak sigue siendo incierto. Un estudio reciente muestra que la población urbana del país siente una gran preocupación por la situación en materia de seguridad, que ha empeorado en los últimos cinco años. Los niveles percibidos o reales de vulnerabilidad a la violencia y el asesinato eran mayores en 2006 que en 2002» (UN-HABITAT, *State of the World's Cities 2008/2009: Harmonious Cities,* Londres, 2008, pág. 117).

80. Gallino, L., *Con i soldi degli altri: Il capitalismo per procura contro l'economia,* Turín, Einaudi, 2009, pág. 9.

81. Los «trabajadores pobres» son personas que no pueden ganar lo suficiente para que ellas y sus familias queden por encima de la línea de pobreza de dos dólares por persona y día. Los «empleados vulnerables» son trabajadores que cotizan sin poder acceder a las redes de seguridad que protegen frente a la pérdida de los ingresos durante las crisis económicas. «Servicio» en este contexto no debería interpretarse en el mismo sentido que establecimos para la expresión «servidores del estamento dominante» en Fukuyama y Kagan; mientras que los últimos son voluntarios, los primeros son obligados a ello. El informe de Tendencias Mundiales del Empleo de 2008 señaló que «en 2007 el sector servicios tomó aún más la delantera en detrimento de la agricultura en su contribución al empleo en el mundo. El sector servicios suministra ahora el 42,7 por ciento de los empleos en el mundo, mientras que la agricultura es solo responsable del 34,9 por ciento. El sector industrial, que había experimentado una ligera tendencia a la baja entre 1997 y 2003, ha continuado una tendencia al alza bastante lenta en los últimos años. En 2007, el 22,4 por ciento de los empleos se crearon en este sector», *Global Employment Trends* (enero de 2008), pág. 11.

82. Este informe concreta, además, que muchos trabajadores con estos tipos de «estatus de empleo, especialmente en las economías en desarrollo pero en ocasiones también en las economías desarrolladas, no se benefician de una red de seguridad social en caso de perder su sustento o habérselas con dificultades tales como una enfermedad suya o de un pariente. Estos trabajadores tienen, además, una probabilidad menor de recibir un ingreso adecuado y de que se respeten sus derechos laborales fundamentales que los empleados y asalariados con mejores condiciones y retribución», *Global Employment Trends,* actualización (mayo de 2009), OIT, pág. 13.

83. Žižek, S.,«The Free World... of Slums», *In These Times* (23 de septiembre de 2004).

84. Gugler, J., «Overurbanization Reconsidered», en *id.* (ed.), *Cities in the Developing World: Issues, Theory, and Policy,* Oxford, Oxford University Press, 1997, págs. 114-123; Davis, M., *Planet of Slums, op. cit.*, pág. 16 [vers. cast.: *Planeta de ciudades miseria, op. cit.*].

85. Tibaijuka, A. K., *Global Employment Trends,* actualización (mayo de 2009), pág. iv.

86. UN-HABITAT, «Sounding the Alarm on Forced Evictions», comunicado de prensa, 20ª sesión del Consejo de Gobierno, Nairobi, 4-8 de abril de 2005.

87. *Planeta de ciudades miseria* es el título del innovador estudio de Mike Davis, que amplió el informe de UN-HABITAT *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements 2003,* Londres, 2003. En una entrevista con *TomDispatch,* Davis fue más concreto: «Atendiendo a un recuento conservador, mil millones de personas viven en la actualidad en ciudades miseria y más de mil millones de personas son trabajadores de la economía informal, que luchan por sobrevivir. Hay desde vendedores ambulantes, niñeras o prostitutas a personas que venden sus órganos [para trasplantes]. Son cifras escalofriantes, más si cabe por cuanto nuestros hijos y nietos presenciarán la multiplicación máxima de la especie humana. En algún momento en torno a los años 2050 o 2060, la población humana alcanzará su máximo crecimiento, probablemente alrededor de 10 000 o 10 500 millones de personas. Una cifra no tan elevada como algunas de las predicciones apocalípticas anteriores, pero el 95 por ciento de tal crecimiento tendrá lugar en las ciudades del Sur. [...] Todo el crecimiento de la humanidad en el futuro tendrá lugar en las ciudades, de forma abrumadora en ciudades pobres, y la mayor parte del mismo en ciudades miseria» (M. Davis, «Humanity's Ground Zero», entrevista publicada en *Tomdispatch,* 9 de mayo de mayo de 2006).

88. Davis, M., *Planet of Slums, op. cit.*, págs. 201-202 [vers. cast.: *Planeta de ciudades miseria, op. cit.*].

89. Esos muros no solo son semánticos, sino también reales, si consideramos la función opresiva que desempeñan en Tijuana, Bagdad y Jerusalén. Como cuenta el periodista Bernd Debusmann, algunos de esos muros están «reforzados con detectores de movimiento, cámaras de detección de calor, sistemas de rayos x, equipos de visión nocturna, helicópteros, *drones* y dirigibles. Algunos todavía están en construcción; otros, en la fase de planificación. Una vez terminados, las barreras se extenderán miles de kilómetros, en lugares tan distantes entre sí como México e India, Afganistán y España, Marruecos y Tailandia, Malasia y Arabia Saudí e Irak. Se han concebido con el fin de impedir la entrada de inmigrantes hambrientos de trabajo, terroristas y contrabandistas, desbaratar los planes de los intrusos y mantener alejados a los adversarios. [...] Por una ironía de la historia, Estados Unidos –el país que aceleró la caída del muro de Berlín en 1989– se ha revelado como un adalid en la construcción de muros. [...] La última pared surgida para dividir los barrios de una ciudad se levantó en Bagdad en abril [2007], construida por soldados estadounidenses que utilizaron bloques de cemento gris de 3,7 metros de altura y más de seis toneladas de peso cada uno. La construcción, de casi cinco kilómetros de longitud, separa un distrito musulmán suní de una zona chií. Provocó protestas de ambas comunidades y el clérigo chií Moqtada al-Sadr lo tachó de "racista". El muro que serpentea por Jerusalén para separar de Cisjordania la parte oriental (árabe) de la ciudad antigua es de construcción similar e inspira acusaciones similares. Por el contrario, la población de la ciudad fronteriza mexicana de Tijuana se ha resignado al muro de metal grueso, oxidado, ondulado, que recorre arriba y abajo las colinas californianas, separándolas de la ciudad estadounidense de San Diego. (El cruce fronterizo autorizado es el más activo del mundo; en

torno a 17 millones de automóviles y 50 millones de personas al año.) Tierra adentro, el muro se convierte en una valla de cinco metros, con una malla metálica lo bastante fina como para que eventuales escaladores no puedan pasar sus dedos a través de ella, y un saliente para hacer aún más difícil trepar a ella. Se extiende hacia el Este más de 22 kilómetros» (Debusmann, B., «Around Globe, Walls Spring up to Divide Neighbors», Reuters, 30 de abril de 2007). Un análisis sistemático de los distintos ejemplos de resistencia que tienen lugar puede hallarse en Curran, G., *Twenty-First-Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization, and Environmentalism,* Nueva York, Palgrave, 2006.

90. Davis, M., *Planet of Slums, op. cit.*, pág. 205 [vers. cast.: *Planeta de ciudades miseria, op. cit.*].

91. «El contraste con la década de 1960 es drástico: 40 años atrás la guerra ideológica entre los dos grandes bloques de la Guerra Fría hizo surgir visiones opuestas en lo tocante a la erradicación de la pobreza en el mundo y al realojamiento de los residentes en infraviviendas. Con sus triunfales *sputniks* y misiles balísticos intercontinentales, la Unión Soviética seguía constituyendo un modelo creíble de industrialización a marchas forzadas a base de industrias pesadas y planes quinquenales. En el otro bando, el gobierno de Kennedy diagnosticaba oficialmente a las revoluciones del Tercer Mundo como "enfermedades de la modernización" y recetaba –además de Boinas Verdes y B-52– ambiciosas reformas agrarias y programas de viviendas. [...] Sin embargo, las tierras prometidas de la década de 1960 ya no aparecen en los mapas neoliberales del futuro.» *Ibid.*, pág. 200.

92. Sobre las nuevas armas para la guerrilla urbana, véase la nota 52.

93. Peters, R. (comandante), «Our Soldiers, Their Cities», *Parameters* (primavera 1996), págs. 43-50. Sobre las guerras futuras en ciudades, véase Hills, Alice, *Future War in Cities: Rethinking*

a Liberal Dilemma, Londres, Frank Cass, 2004; y sobre su coste medioambiental, véase Sanders, Barry, *The Green Zone: The Environmental Cost of Militarism,* Oakland, AK Press, 2009.

94. Nick Turse, en su absorbente estudio de la forma en que la guerra invade nuestra vida cotidiana, muestra, entre muchos otros ejemplos, cómo «tecnologías empleadas en zonas de guerra como el Irak ocupado han encontrado también su camino de regreso al país de origen. En 2006, por ejemplo, se reveló que el departamento del *sheriff* del condado de Los Ángeles había comenzado a probar el uso de *drones* teledirigidos de vigilancia. Ese mismo año, según Associated Press, el secretario de la Fuerza Aérea, Michael Wynne, decidió invertir el orden para probar armas convencionales, manifestando su convicción de que las armas futuristas para producir dolor "tales como dispositivos de microondas de alta potencia deberían ser utilizadas sobre ciudadanos estadounidenses en situaciones donde hay que controlar a multitudes antes de emplearlas en el campo de batalla"» (N. Turse, *The Complex,* Nueva York, Metropolitan Books, 2008, pág. 253).

95. Parry, C. J. (contraalmirante), *The DCDC Global Strategic Trends Programme: 2007-2036,* pág. 3.

PARTE II
COMUNISMO HERMENÉUTICO

3. La interpretación como anarquía

Sí, creo que la actitud hermenéutica o gadameriana es en el mundo intelectual lo que la democracia es en el mundo político. Ambas pueden ser vistas como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano según el cual el amor es la única ley.

RICHARD RORTY,
El futuro de la religión (2005)

En el transcurso de la historia de la filosofía política, interpretación y política han sido consideradas dos ámbitos separados. Kant consideraba la interpretación como la función social que media entre el pueblo y el soberano; Hobbes la concebía como una subordinación a las demandas del Estado, y Weber vio en la política y la interpretación dos ámbitos de la cultura completamente diferentes.[1] Mientras que la interpretación se convirtió en un problema central de la filosofía, la psicología y la ciencia a comienzos del siglo XX, solo en época reciente han comenzado a emerger las consecuencias políticas de la hermenéutica. Por ejemplo, en 1982 la revista interdisciplinar *Critical Inquiry* publicó un número titulado «Politics of Interpretation», en el que se invitaba a varios académicos distinguidos a debatir la re-

lación entre política e interpretación; unos pocos años más tarde, Stanley Rosen publicó *Hermeneutics as Politics;* Patrick Colm Hogan, *The Politics of Interpretation*, y Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*. Aunque estas, junto a otras publicaciones,[2] hayan desarrollado aún más la relación entre el intérprete y la política produciendo al mismo tiempo lúcidos análisis acerca del sentido político de la interpretación de un texto por parte de un lector, ninguna de ellas ha tratado el proyecto político revolucionario que personifica la hermenéutica. Nuestro objetivo en el presente capítulo es esbozar no solo la esencia de dicho proyecto político, sino, además, y sobre todo, la emancipación que conlleva frente a quienes poseen el poder.[3]

Pero ¿por qué esta política de la interpretación, es decir, el proyecto político de la hermenéutica, no ha sido explorada de forma sistemática hasta el momento? La primera explicación es histórico-social: los maestros modernos de la hermenéutica, Nietzsche, Heidegger y Gadamer, eran tradicional, cultural y políticamente conservadores. Y el hecho de que la dimensión ontológica de la hermenéutica fuese investigada de forma sistemática por vez primera por Heidegger, que había sido miembro del régimen nazi, ha de haber inducido a muchos autores, como Popper, Habermas y otros, a distanciarse de todas las intuiciones del pensador alemán. La hermenéutica de Gadamer corrió una suerte similar: en 1971, Habermas y sus seguidores desde la revuelta estudiantil alemana de 1968 la tacharon de demasiado conservadora. Aquella acusación se basaba en la idea de que la hermenéutica dependía en exceso de una aceptación acrítica de la tradición. Sin embargo, esta dependencia no puede ser utilizada sin criticar también las prácticas existentes; en otras palabras, la hermenéutica es más una «teoría crítica» que la labor de la Escuela de Frankfurt, toda vez que no necesita fundamentar su función crítica en ideales metafísicos como las condiciones de la racionalidad comunicativa de Habermas o la trascendental de

Apel. La hermenéutica, como, por ejemplo, veremos en Lutero y Freud, tiene por cometido superar las convenciones, las normas y las creencias institucionalizadas y, ciertamente, no aceptar las prácticas existentes. Sin embargo, para las generaciones de filósofos que habían asumido las responsabilidades de Alemania tras el final de la guerra, cualquier alusión a figuras como Heidegger o Gadamer implicaba asimismo una evaluación de sus actividades durante el régimen nazi. Aunque no nos interese justificar las preferencias políticas de Nietzsche, Heidegger o Gadamer (puesto que ello precisaría de otros estudios para hallar justificación a la consideración en que Hume tenía a los negros como naturalmente inferiores a los blancos, al declarado antisemitismo de Gottlob Frege o al apoyo de André Glucksmann a la invasión de Irak en 2003), sí nos gustaría señalar que, mientras la hermenéutica como disciplina filosófica no hubiese sido posible sin ellos, ninguno de los tres desarrolló las dimensiones políticas de la misma, lo que nosotros preferimos denominar el «proyecto político» de la hermenéutica.

Por «proyecto político» no queremos decir que la hermenéutica represente en realidad una posición política que nadie ha explicado todavía sistemáticamente, sino que en sí misma es política. Si la política, como Hannah Arendt explicó, no consiste exclusivamente en manifestaciones en torno a la verdad, alegatos para conseguir reconocimiento y relaciones de poder enfrentadas, sino en la acción necesaria para crear un ámbito público en el que los individuos coexistan libremente al tiempo que se protege el espacio privado que su desarrollo personal requiere, entonces la hermenéutica es también política. Y depende de una pluralidad de desarrollos individuales, esto es, de interpretaciones activas. Una filosofía que depende de una pluralidad de interpretaciones tiene que rehuir no solo toda pretensión metafísica de unos valores universales, que limitaría el desarrollo de cada persona, sino también, en beneficio de la acción, aquella

naturaleza pasiva, conservadora, que caracteriza a las filosofías descriptivas. Mientras que estas filosofías descriptivas siempre se han interesado por regular los procesos de objetificación con el fin de imponerlos, a la hermenéutica en cambio la impulsa una *techné* activa, es decir, lo opuesto a la *theoria* como conservación, neutralización y violencia. Más que filosofías descriptivas, la interpretación supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario; en otras palabras, se opone al estado de cosas objetivo. Por eso la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta. Aunque estos movimientos siempre son acusados de su carácter opresivo por el hecho de que traten de imponer sus propios programas, conviene tener presente que existe una vena anárquica en la hermenéutica que, como explicó Reiner Schürmann, no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única. En tanto que resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo.

Acaso una de las principales razones de que el proyecto político de la hermenéutica haya terminado por convertirse en fundamental sea que la política está cobrando por fin conciencia del acabamiento de la metafísica, es decir, de la impracticabilidad de adherirse a, aspirar a, y fomentar la «verdad objetiva», «los valores universales» y las «revueltas ideológicas». El final de la metafísica supone el final del conocimiento originado en los objetos como la medida única de la verdad. Esta comprensión de la verdad es propia no solo de la ciencia, donde el sujeto únicamente es válido en la medida en que constituya un reflejo de aquello que es objetivo, sino también de aquellas políticas de las descripciones que imponen violentamente determinados sistemas. La invasión de Irak en 2003 con el fin de imponer la democracia y el rescate

de los bancos en 2008 son los ejemplos paradigmáticos más recientes de esta política de la verdad y a la vez ejemplos del fracaso de la misma, es decir, del fracaso de la política metafísica. La disolución de la política de las descripciones puede hallarse asimismo en el final del colonialismo y en el surgimiento de la antropología cultural: cuando la antropología cultural cobró forma como disciplina, disolvió los mitos del progreso lineal de la humanidad guiada por los países occidentales «más civilizados» y permitió el avance de otras interpretaciones. El final de la metafísica va de la mano del final de la modernidad y el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones. En esta condición posmoderna, la política, en lugar de relacionarse con la verdad, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, esto es, por el consenso democrático. Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad. Este conocimiento de la verdad sobre el que se asienta una política de las descripciones se transforma en una política de la interpretación por el derecho de los débiles a interpretar. En definitiva, la hermenéutica es la única filosofía que refleja el pluralismo de las sociedades modernas, lo cual, en el plano de la política, se expresa en las democracias comunistas progresistas (como veremos en el próximo capítulo), donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros. No obstante, con objeto de esbozar de un modo sistemático el proyecto político de la hermenéutica, es preciso que exploremos el trabajo de los maestros de la hermenéutica (Dilthey, Nietzsche, Heidegger y Gadamer), el origen de la misma (Lutero, Freud y Kuhn), así como sus desarrollos políticos radicales (Schürmann, Lyotard y Rorty), que conducirán conjuntamente a una comprensión de la emancipación política de los «débiles» que la interpretación expresa.

La vena anárquica de la hermenéutica

Algunas crónicas sitúan la creación de la hermenéutica filosófica en el siglo XVII, cuando Johann Dannhauer introdujo por vez primera el vocablo latino *hermeneutica* como un requisito necesario para las ciencias que dependían de la interpretación de los textos. Otros manifiestan que su gestación se remonta a Flacio, en *Clavis scripturae sacrae,* o incluso siglos antes a Aristóteles, en su tratado *Peri hermeneias (De interpretatione).*

Si bien esto podría suscitar dudas en el sentido de que haya algo como un origen, una historia o un desarrollo unificado de la hermenéutica, también denota la vena anárquica del sistema, es decir, su oposición a cánones históricos establecidos. Sin embargo, una de las pocas cosas en que existe coincidencia entre las explicaciones históricas de la hermenéutica es en lo tocante a su acción práctica, al contrario de las imposiciones conservadoras que constituyen las filosofías descriptivas que exploramos en el primer capítulo.

Esta acción práctica guarda una relación directa con el origen de la disciplina en Hermes (cuyo nombre remite a sus pies alados), el mensajero de los dioses célebre por su velocidad, figura atlética y agilidad, y que ejercía la actividad práctica de entregar los anuncios, las advertencias y las profecías de los dioses del Olimpo. Es por ello que en el *Ión* de Platón (534e) y en *El banquete* (202e) la hermenéutica se presenta como una teoría de recepción y «como una práctica para la transmisión y la mediación»:[4] Hermes tiene que transmitir aquello que está más allá de la comprensión humana de manera que pueda ser captado por la inteligencia humana. Pero en esa transmisión, Hermes era a menudo acusado de latrocinio, traición y hasta de anarquía, porque los mensajes jamás eran precisos; en otras palabras, sus interpretaciones siempre alteraban los significados originales. Más que un error, tal alteración es la contribución

real de la interpretación; a diferencia de las descripciones (que persiguen el ideal de la explicación total), la interpretación añade una nueva vitalidad al significado. Por esa razón, Dilthey (que fue el primero en esbozar sistemáticamente la historia de la hermenéutica) veía en la esencia vitalista de la hermenéutica la prioridad de la interpretación por encima de la indagación científica, la crítica teórica y la construcción literaria.

Si bien pueden hallarse ejemplos de alteraciones hermenéuticas a lo largo de la historia de la hermenéutica (en Orígenes, Agustín y Scheleiermacher), hay tres pensadores de siglos diferentes en quienes queremos hacer hincapié, habida cuenta de que en ellos la vena anárquica del proyecto político de la interpretación es especialmente evidente: Martín Lutero en cuanto a la religión del siglo XV, Sigmund Freud para la psicología del siglo XIX y Thomas Kuhn en lo que respecta a la ciencia del siglo XX.

La operación hermenéutica de Lutero se dirigía contra la hegemonía del magisterio de la Iglesia Católica, que se arrogaba la condición de única intérprete válida del texto bíblico. Sus *Noventa y cinco tesis* (1517) y la traducción de la Biblia al alemán (1534) provocaron una revuelta generalizada contra el papado, porque hasta aquel entonces la jerarquía eclesiástica había exigido a cada creyente dirigirse a su prelado en lo concerniente a lecturas, interpretaciones y elucidaciones del texto. Frente a aquel dominio espiritual, cultural y político, Lutero creía en cambio que el significado literal de la Biblia poseía su propia importancia espiritual, la cual habría de ser interpretada por cada creyente: la Biblia es *per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, indicans et illuminans;* esto es, «se interpreta por sí misma».[5] Al afirmar eso, Lutero estaba valorando tanto el texto lingüístico como el propio acto lingüístico, la capacidad del intérprete para juzgar por sí mismo. Si, como dijo Lutero, «la Biblia no se comprende a menos que sea aclarada, es decir,

experimentada»,[6] la interpretación no puede venir dictada desde arriba y tiene que ser experimentada desde dentro. La interpretación, como veremos sobre todo en Heidegger, forma parte de la existencia, porque al aportar nueva vitalidad al texto (como con la alteración del significado original por parte de Hermes) refuerza a su vez la propia fe del intérprete.

Por estas razones, Lutero decidió traducir la Biblia, una traducción que supuso una operación política revolucionaria por medio de la hermenéutica, es decir, desde la naturaleza vital de la interpretación. Gracias a él, la Biblia dejó de ser un libro extranjero en una lengua extranjera accesible únicamente por medio de un estamento impuesto desde las alturas para convertirse en un documento abierto a la interpretación desde dentro por todas las personas alfabetizadas. Después de su traducción (a la que siguieron otras versiones protestantes en francés, holandés e inglés), la Biblia se podía leer sin el permiso ni la intervención de la Iglesia Católica. Con una repercusión de Lutero en Alemania comparable, si no mayor, a la que tuvo Dante en Italia o Rousseau en Francia, Hegel pudo afirmar que, si Lutero no hubiese hecho otra cosa que esa traducción, seguiría siendo uno de los más grandes benefactores de la raza germanófona. Aunque no se deberían dejar de lado las tradiciones de la Iglesia, toda vez que también ellas son un efecto de la historia de la Biblia, habría de reconocerse a Lutero por su actuación política, es decir, por haber privado por vez primera al pontífice de Roma de su autoridad absoluta sobre la Biblia. Al reconocer el derecho y la aportación de cada uno a interpretar por sí mismo, Lutero no solo defendía a los débiles, sino que, además, ejercía la naturaleza anárquica latente de la interpretación.

Del mismo modo que la operación hermenéutica de Lutero dio inicio como un rechazo a la imposición eclesiástica, así también la revolución psicológica de Freud comenzó a desarrollarse con objeto de superar los hechos impuestos por

la cultura científica positivista de los albores del siglo XX. Uno de sus objetivos principales era la teoría empírica de la ciencia moderna, que concebía la mente humana como una *tabula rasa,* una superficie en blanco sobre la que podían inscribirse impresiones y a partir de la cual podían hacerse descripciones. Esta concepción científica de la mente, común también a Descartes, presuponía ciertos valores morales que supuestamente tenían un correlato en el mundo social habitado por la mente; en otras palabras, la objetividad prevalecía sobre el sujeto, que era considerado simplemente un reflejo de la naturaleza. Frente a estas creencias comunes de la ciencia moderna, Freud sugería que nuestras acciones están motivadas no por mecanismos puros, racionales y lógicos, sino por un gran número de fuerzas, motivaciones e impulsos distintos desconocidos que chocan constantemente en el interior de, y entre, nuestra mente consciente e inconsciente. Por tales razones, formas familiares de la irracionalidad como el autoengaño, la depresión, la ambivalencia o incluso la debilidad de la voluntad, todas ellas problemáticas en el modelo cartesiano de la conciencia unitaria invisible, con Freud pasaron a ser parte de la manera de ser normal de los seres humanos. Freud transgredió anárquicamente la línea de demarcación aceptada entre el ser humano «racional/normal» y el «irracional/anormal».

Pero Freud no limitó sus descubrimientos a la explicación de la normalidad de lo «anormal», algo que supuso de por sí un gran avance para la civilización. También subrayó de qué modo la relación dinámicamente intercambiable entre los dos es la misma que la del ser humano y su sociedad. En esta estructura, los problemas podrían brotar de instintos oprimidos (por imposición desde arriba de la sociedad), de decisiones inconscientes (la pulsión de muerte o la sexual aflorando desde el interior) o de sus interpretaciones objetivas, en otras palabras, de las psicologías positivistas de la época. Aquellas psicologías sostenían

que los padecimientos de un paciente provenían únicamente de una ignorancia objetiva, o, en otras palabras, de una falta de información sobre su propia vida. Si ello fuese realmente cierto, una descripción mejor de los sueños de un paciente bastaría para curarlo. Sin embargo, hay en la mente factores inconscientes que no solo determinan los factores conscientes, sino que, además, rechazan la manifestación de algunos de ellos. En esta condición, la interpretación es necesaria para informar al paciente de aquellos recuerdos que ha reprimido. Por consiguiente, la interpretación es el único enfoque para acceder a la mente humana y a los factores no objetivos, inconscientes, que ponen de manifiesto que la mente no puede ser considerada una *tabula rasa*. Contra el modo de interpretación tradicional, de «libro de los sueños» con arreglo a símbolos invariables, Freud aplicaba la «libre asociación», lo cual obligaba al paciente (no al intérprete) a comunicar pensamientos ocultos u olvidados. La emancipación que Freud propició al hacer hincapié en los procesos mentales inconscientes y el análisis de la psique humana mediante el ejercicio vital de la interpretación arrojan dudas irreversibles sobre la formación objetiva de la racionalidad humana.

Frente a las psicologías racionalistas de la época, en 1900 Freud publicó *La interpretación de los sueños,* que reconocía, entre otras cosas, que la meditación consciente, reflexiva, no se puede imponer a los sueños porque estos son «el camino real hacia el conocimiento del inconsciente».[7] Es ese un camino que las psicologías descriptivas no pueden recorrer, porque se limitan a manifestaciones presentes, conscientemente recordadas, del sueño. Aunque Freud no haya recibido suficiente reconocimiento en las crónicas de la hermenéutica, su proyecto supuso realmente un avance y una radicalización de la hermenéutica psicológica anterior de Schleiermacher y Dilthey, que ponían en duda que el autor de una obra fuese capaz de reconstruir el sentido de la misma aunque tenga conocimiento de todas las

técnicas empleadas para producirla.[8] De igual modo que una reconstrucción completa de la vida de un paciente no solucionaría necesariamente sus problemas, tampoco la historia de la creación de una obra de arte explicaría el significado de la obra para el autor. Como acertadamente señaló Habermas, Freud va más allá del arte de la interpretación en la medida en que su sistema de análisis tiene que comprender «no solo el significado de un posible texto distorsionado, sino el *significado de la distorsión del texto en sí misma*».[9]

Otro autor que recurría a la vena anárquica de la interpretación a fin de liberar su campo de investigación del objetivismo es Thomas Kuhn. No obstante, a diferencia de Lutero y Freud, que no definían su propia labor como «hermenéutica», Kuhn reconoció de forma explícita en varios pasajes autobiográficos las consecuencias fundamentales que tuvo la filosofía de la interpretación en su visión innovadora de las revoluciones científicas. Por esta razón, Richard J. Bernstein vio en Kuhn uno de los primeros ejemplos del «restablecimiento de la dimensión hermenéutica de la ciencia»,[10] es decir, de su naturaleza interpretativa.

Cuando el científico estadounidense publicó *La estructura de las revoluciones científicas* en 1962, el dominio del empirismo lógico sobre la filosofía de la ciencia era incuestionable. La innovación científica podía provenir únicamente de una acumulación de conocimiento, es decir, como una aproximación más cercana a la verdad que la lograda por cualquier teoría anterior. Sin embargo, esta orientación normativa, al presuponer la verdad como la única medida común del desarrollo científico, no solo disminuía el valor de la historia de la ciencia, sino que, además, la consideraba inoperante porque no hacía otra cosa que indicar errores del pasado. Para el empirismo lógico, aquellos cambios históricos no eran otra cosa que el relato del progreso uniforme hacia una ciencia mejor, pero para Kuhn eran una confirmación de que la ciencia no es unifor-

me, sino que cambia a través de fases diferentes. Sin embargo, en esos cambios, las ciencias no están desarrollando tanto un «progreso hacia la verdad» como «paradigmas cambiantes»; en otras palabras, las teorías más antiguas se tornan diferentes más que incorrectas. Kuhn explicaba esta relación con las teorías científicas anteriores mediante su idea de la «inconmensurabilidad», que compartía con Feyerabend: las ciencias impulsadas por paradigmas diferentes no comparten ninguna medida común, porque los propios estándares de evaluación se encuentran sometidos al cambio. La inconmensurabilidad, en consecuencia, es interpretación. Si este no fuera el caso, los científicos antiguos, medievales y contemporáneos hubieran inferido los mismos resultados al observar la Luna. Sin embargo, cada época ha propiciado su propio progreso científico por medio de paradigmas diferentes, inconmensurables.

Para Kuhn, el progreso científico es realmente una alternancia entre lo que él llamaba fases «normales», «revolucionarias» y «extraordinarias» de la ciencia. Mientras que la «ciencia normal» se asemeja en gran medida a resolver un rompecabezas, donde el éxito depende de si las reglas se siguen de forma estricta, la «ciencia revolucionaria» implica en cambio la revisión de esas creencias y métodos, y esto la aleja inevitablemente de la ciencia normal e impulsa a la ciencia hacia su fase «extraordinaria». Este alejamiento (o revolución) tiene lugar cuando un paradigma dominante queda superado y cuando entran en crisis logros científicos plenamente reconocidos que durante un largo periodo de tiempo proporcionaron a una comunidad de científicos el modelo de los problemas, los métodos y las soluciones. Tales crisis se hacen evidentes cuando las anomalías y las discrepancias no se pliegan a las soluciones esperadas de los experimentos científicos normales, imposibilitando el avance. En esta situación, el propio paradigma que ha orientado a la ciencia normal hasta entonces es puesto en tela de juicio, y cuando surge un paradigma rival

el resultado es «ciencia extraordinaria». Sin embargo, Kuhn no considera que ese paradigma rival sea una mera sustitución del anterior, porque al principio solo permitirá cierta cantidad de progreso, el cual aún tiene que ser aceptado por la comunidad científica. Kuhn llama a esta fase un «preparadigma», esto es, un paradigma carente del consenso en el que podía sustentarse la ciencia antes normal. Sin embargo, una vez que un mayor número de comunidades científicas empiece a aceptar el nuevo paradigma, el progreso colectivo volverá a ser posible y la ciencia estará lista para resolver nuevos rompecabezas.

La conclusión que se desprende de las intuiciones hermenéuticas de Kuhn es doble: la verdad no es la mayor preocupación que impulsa el progreso científico, y el conocimiento científico no cambia al hacer frente a los hechos concretos, sino que lo hace en el curso de una lucha social entre las interpretaciones en pugna de las comunidades científicas. La revuelta de Lutero contra la autoridad pontificia romana y la demolición que Freud llevó a cabo de la constitución racional de la mente según la psicología tradicional no difieren sustancialmente de la transgresión de Kuhn contra el dominio del empirismo lógico sobre el avance unilineal de la ciencia. Todos ellos no solo son anárquicos al no plegarse a convenciones, estructuras y principios, sino, además, hermenéuticos por presuponer la posibilidad de, el proyecto de, y el derecho a interpretar de una manera diferente. Es justamente en ese derecho a interpretar de una manera diferente donde entran políticamente en escena los débiles como portadores de una nueva vitalidad. Al tiempo que esa nueva vitalidad supone un cuestionamiento de las normas conservadoras de la filosofía descriptiva, se convierte asimismo en el proyecto sobre el que Heidegger y Nietzsche definen la esencia del ser humano.

La existencia es interpretación

No es sorprendente que los portadores de la hermenéutica que hemos recordado en el apartado anterior constituyan, además, figuras revolucionarias. Cada uno de ellos presentaba una nueva visión del mundo y, lo más importante, afirmaba que no podía seguir habiendo una única «cosmovisión». Heidegger desarrolló explícitamente esta tesis en «La época de la imagen del mundo» (1938), que concluye que hoy es imposible obtener una imagen unitaria, organizada y sistemática del mundo, debido a la multiplicación de ciencias particulares que no permiten ninguna clase de visión unificada.[11] El mundo de la hermenéutica no es un «objeto» que pueda ser observado desde diferentes puntos de vista y que ofrezca diversas interpretaciones; es un mundo en permanente revolución. Por eso la hermenéutica es también una ontología, una teoría del ser que piensa en el mundo únicamente con arreglo al acontecimiento, un acontecimiento que no se revela como un espectáculo a los ojos de los seres humanos porque son partícipes como intérpretes.

El primer pensador que subrayó de un modo radical esta condición fue Nietzsche, en su célebre tesis de sus cuadernos de notas escritas entre 1883 y 1888:

> En mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, «solo hay hechos». Y quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo. «Todo es subjetivo», os digo: pero solo al decirlo nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.[12]

Este fragmento y su destilación («no hay hechos, solo interpretaciones, y esto también es una interpretación») no se refieren únicamente a un problema general del conocimiento, en el que nada podría ser considerado un hecho objetivo porque aun cuando nosotros hablemos de hechos lo que realmente expresamos son interpretaciones, sino que, además, afirman que los «hechos» «no existen», al menos en tanto que objetos externos independientes tal como los imaginaría una mente objetivista, científica o positivista. O, aún mejor, que solo hay hechos si nosotros los comprendemos como acontecimientos o sucesos en cuya creación contribuimos, como intérpretes, de una manera determinada. Como sabemos, Nietzsche, lejos de organizar su filosofía en un sistema teórico claro y representable, desarrolló su hermenéutica esencialmente como un pensamiento vitalista. Esta elección vino probablemente determinada por la proximidad de Nietzsche al positivismo y la herencia de la Ilustración, que lo indujo a contemplar el mundo y al hombre con arreglo a la expresión y el aumento de las fuerzas vitales. Esas fuerzas vitales conservan la vida a través de la incesante superación de los niveles que esta ha alcanzado. En este mundo, en el que no hay hechos, sino tan solo interpretaciones, la vida se conserva no solo al desarrollarse, sino también con la destrucción (o el rechazo) de aquello que paulatinamente ha ido produciendo, con objeto de construir cosas nuevas. Así supera también lo que venía antes. Nietzsche, que además era un historiador de la literatura y de la cultura, comenzó a elaborar en su primera obra filosófica importante, *El nacimiento de la tragedia* (1872),[13] la tesis según la cual para crear también hay que destruir.[14] Aunque este modelo de ontología permanezca invariable a lo largo de casi toda la obra de Nietzsche, se alejó del historicismo providencialista, que consideraba la voluntad de poder como voluntad de «progreso» hacia un estado de perfección (que para él sería equivalente a la muerte), y también de una concepción biológica de la voluntad

de poder como una exigencia para conferir poder al hombre (*«der bisherige Mensch»*, «el hombre anterior») en sus capacidades y facultades «constitutivas».[15]

Sin embargo, el rasgo más importante de las intuiciones de Nietzsche es lo que queremos llamar «ontología del acontecimiento», que no solo anticipa, sino que, además, clarifica *ante litteram* el análisis del ser que hizo Heidegger. Con el fin de que la interpretación cobre sentido como la dimensión constitutiva del ser, es necesario comprender al ser como un acontecimiento y no como un objeto. Este sentido nihilista que Nietzsche concede a la hermenéutica lo convierte en una especie de intérprete *avant la lettre* del pensamiento de Heidegger. Aunque muchos objetarían que esta es una tesis paradójica, la misma denota la compleja relación que Heidegger mantuvo siempre con la filosofía de Nietzsche. Heidegger, al dejar sin efecto una tradición consolidada que contemplaba a Nietzsche principalmente como un crítico político (Alfred Bäumler) y un pensador biológico (Ludwig Klages), fue el primero en sugerir que aquel fuese considerado un filósofo metafísico de la misma dignidad que Platón, Aristóteles o Hegel, estando la diferencia en que él estaba escribiendo como un filósofo metafísico al final de la metafísica. Es justamente así como Dilthey presentaba a Nietzsche, como un *«Lebensphilosoph»*, un «filósofo de la vida», que practicaba la filosofía únicamente como sabiduría existencial, toda vez que los grandes sistemas filosóficos habían periclitado.[16] Aunque Heidegger –que siempre estuvo muy próximo a Dilthey, de quien heredó la visión de conjunto de la historia de la filosofía occidental como el triunfo y la disolución de la metafísica– considerase a Nietzsche desde aquella perspectiva, jamás aceptó explícitamente que el final de la metafísica pudiera ser el nihilismo nietzscheano, que él creía haber superado. Es por ello que a nuestro juicio la relación entre Heidegger y Nietzsche es tan compleja como ambigua: no hay en Heidegger una

verdadera superación de las posiciones de Nietzsche, sino más bien una lectura que lo tuerce y lo libera de aquellos remanentes positivistas y vitalistas tan visibles en la noción de la voluntad de poder. En términos muy sintéticos: Heidegger y su teoría de la interpretación nos permiten comprender la hermenéutica de Nietzsche; Nietzsche y su nihilismo y su ontología del acontecimiento nos permiten leer a Heidegger de una manera fiel a su teoría de la diferencia ontológica.[17] En definitiva, Nietzsche acaba con todas las tentaciones metafísicas restantes que consideran el ser como algo que está «ahí fuera».

Heidegger y Nietzsche, al margen de la actitud explícita del primero hacia el segundo, son los guías que elegimos para esbozar el significado de la hermenéutica y sus implicaciones políticas. La hermenéutica, en la configuración que obtiene por medio de Nietzsche y Heidegger, se convierte en la filosofía propiamente dicha de la modernidad. No hubiese sido posible para Nietzsche enunciar una afirmación como la de que «no hay hechos, solo interpretaciones, y esto también es una interpretación» sin la expansión del horizonte del mundo que había tenido lugar a consecuencia de los descubrimientos geográficos, la intensificación de las relaciones con otras culturas a través de las aventuras imperialistas de Occidente, y la conciencia histórico-antropológica que prevalecía sobre la mayor parte de la cultura de finales del siglo XIX. Todo ello viene expresado en Dilthey, quien, al hacer hincapié en el conocimiento de las ciencias humanas (en especial la historiografía), construyó asimismo la base de la hermenéutica contemporánea.

Las historiografías han intentado en todo momento explorar las épocas históricas con ciertas pretensiones de rigor y objetividad en torno a la realidad de quienes habitaron el mundo antes que nosotros. Pero la historiografía se convirtió en un reto precisamente a finales del siglo XIX sobre todo debido a la expansión y la multiplicación de los horizontes de la moderni-

dad, a los que Dilthey y muchos otros autores de finales de siglo prestaron tanta atención. Es asimismo cierto que los debates de finales del siglo XIX acerca de las ciencias humanas (la historia y las disciplinas humanísticas) se inspiraban sobre todo, a diferencia de las ciencias naturales, en la necesidad de historiadores y humanistas de hacerse una posición concreta en el mundo académico, del cual se estaban adueñando progresivamente las disciplinas científico-técnicas.[18] Sin embargo, el énfasis de la noción de «comprensión» o «comprehensión» como característica de las ciencias humanas confiere una mayor urgencia al problema del carácter ajeno de los objetos, el cual forma parte de tantos de los productos que dichas ciencias estudian. Es justamente en una atmósfera tal cuando la centralidad de la interpretación se desarrolla como un problema filosófico. Aun cuando las ciencias humanas tengan que «comprender», algo que implica cierta forma de participación, ¿de qué modo puede tener lugar tal participación en «objetos» tan distantes como aquellos en los que se aventuran la etnología y la antropología?

El ámbito de las ciencias humanas –que también soportan un fuerte componente «político» a causa de las corporaciones académicas a que se enfrentan (es decir, el poder financiero de los científicos, obtenido por medio de universidades y empresas privadas)–[19] se convierte en un aspecto esencial de la crisis de objetividad. Comoquiera que se explique y caracterice la hermenéutica (sus elementos históricos y culturales son diversos: desde la disputa a propósito de las lecturas de los textos sagrados con Lutero a la noción marxista de la ideología), es al final de la modernidad cuando la crisis de (la noción de) la objetividad se revela plenamente. Dicha crisis no solo habría de entenderse como el rasgo esencial del discurso moderno, sino que, además, tiene que ser considerada el triunfo del historicismo: lo real no es el objeto, sino la historia. Pero, si lo real es la historia, que no cabe pensar como un objeto externo

determinado, en lugar de responder a un acto de conocimiento únicamente se ofrecerá a la interpretación. Luigi Pareyson –quien, a partir de un pensamiento estético, desarrolló una teoría general de la interpretación– definió la interpretación como la «forma de conocimiento en que la receptividad y la actividad son inseparables, y donde lo conocido es una forma y el conocedor una persona».[20] Deberíamos leer esta definición mientras pensamos en la idea de Nietzsche de la voluntad de poder (solo si el sujeto no pretende desaparecer, el «objeto», la cosa, se revela) y también en la noción heideggeriana de la interpretación como existencia.

Aunque en *Ser y tiempo* (1927) Heidegger definió la existencia humana como un «proyecto arrojado», ya en Kant el sujeto humano no era considerado una *tabula rasa,* sino que de él se decía que enfrentaba el mundo percibiendo las cosas dentro de unas categorías a priori: las categorías de espacio, de tiempo y el intelecto. Según Kant, el hombre solo conoce fenómenos, es decir, lo que aparece en el marco de aquellas formas a priori que constituyen su propia razón. En el conocimiento no solo existe el objeto, sino también, y sobre todo, el sujeto. Sin embargo, Kant jamás llamó al conocimiento «interpretación», porque él continuaba pensando que aquellas formas a priori con las que el ser humano está dotado son invariables e idénticas en todo momento y para todos los hombres. Al contrario de Kant, nosotros debemos observar que ese carácter de estabilidad corresponde a objetos fenoménicos, pero no cabe atribuirlo a la estructura del sujeto humano. Entre Kant y Heidegger se hallan también Kierkegaard y la antropología cultural, es decir, la conciencia de la inevitable finitud de la existencia humana (que no es razón pura, sino que implica interés, pasión e historia) y el conocimiento de las diferentes culturas. En definitiva, «proyecto arrojado» significa para Heidegger que la existencia humana está en el mundo no como razón pura, sino como un individuo con intereses, expec-

tativas e instrumentos cognitivos que hereda de un mundo, una cultura y un lenguaje. Es un intérprete: alguien que contempla las cosas con interés. Solo así evitará la apariencia de las cosas como una pila indistinta, y en cambio las dispondrá con arreglo a un orden comprensible, es decir, en un mundo y sin caer en el subjetivismo. Pero de igual modo que su mundo no es distinto del sujeto, tampoco él, como sujeto, es distinto del mundo que sería su «objeto». Esta dimensión transobjetiva, que todavía puede parecer imperfecta y dudosa en *Ser y tiempo,* se desarrolla más en los escritos posteriores de Heidegger, empezando por su *Carta sobre el humanismo, Aportes a la filosofía* y otros textos.

La breve incursión en la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger nos permite confirmar la importancia política de la hermenéutica como una concepción del ser que no se ofrece a descripciones, sino que nos implica desde el primer momento como intérpretes.Al margen del prejuicio del conocimiento como el espejo de la naturaleza, ya no cabe imaginar un mundo dado objetivamente, sino tan solo uno siempre dado por medio de la participación de alguien. No hay hechos; nunca hay nada que se presente (por sí mismo) como obvio o de forma evidente en sentido fenomenológico. El proyecto arrojado contempla el mundo con una serie de instrumentos que sirven a su interés existencial o lo obstruyen. Pero lo que denominamos «mundo» es producto no solo de la interpretación, sino también de la historia; es el resultado de los procesos interpretativos de otros. Al igual que el sujeto no es algo primordial u originario, tampoco lo es el mundo, que siempre está dado como el producto de otras interpretaciones.

La hermenéutica es una forma de contemplar al ser como un legado que jamás es considerado información definitiva. El capitalismo siempre se ha desarrollado al considerar, u obligar a otros a hacerlo, como una posesión «natural» lo que ha sido heredado. Las grandes familias dominantes son en verdad las

herederas de los piratas, los ladrones y los bandoleros más fuertes, y se consideran autorizadas a mandar en virtud del derecho divino o el natural, cuando no son sino la consecuencia de una «violencia» olvidada.

Los derechos divinos de los reyes, aplicables de muchas maneras también a la lógica de las sociedades de clases y el crecimiento capitalista –aunque tan solo un ejemplo entre otros muchos–, ponen de manifiesto de forma elocuente cómo y por qué solo la ontología hermenéutica abre el horizonte de la emancipación, una emancipación frente a la exigencia de más derechos primigenios para sacerdotes, monarcas y propietarios. No obstante, si la lógica del dominio simplemente no puede ser superada de ese modo, ¿cómo es posible hacer presente tal emancipación? Expresado en «términos» metafísicos, si el ser solo es historia, a la inversa también es válido: toda historia es ser. Pero entonces ¿no sería igualmente legítima cualquier hegemonía que haya logrado imponerse? Aquí nos estamos aventurando en todos los problemas que forman parte del nihilismo de Nietzsche y Heidegger: aquellos temas irresolubles para los cuales la metafísica –la idea de que existe un orden objetivo con independencia de nosotros mismos y con el cual tendríamos que avenirnos para saber (reflejando) y actuar (derechos y ética «natural»)– aún pretende considerarse como inevitable. Nosotros no consideramos una coincidencia que el problema radical de la oposición entre la metafísica y la hermenéutica se presente justamente donde planteamos el problema ético-político de la emancipación. Es sobre todo en las esferas ética y política donde la insostenibilidad de la metafísica se torna evidente. Quienes predican que «hay» un orden del mundo al cual todos tenemos que conformarnos son en realidad sus consumidores, es decir, sus defensores satisfechos y, por tanto, más acérrimos.

Si el ser es historia y nada más –no una estructura objetiva eterna–, diríamos que únicamente lo que es historia es ser. Lo

cual excluiría todo aquello que pretenda evitar la historia. Algo no muy distinto de afirmar que la emancipación significa apertura, transformación e interpretación proyectada en vez de lo que ya hay; esto, al fin y al cabo, es probablemente lo que Rorty solía decir: «Si cuidas la libertad, la verdad cuidará de sí misma».[21]

En resumidas cuentas, nosotros preferimos la idea del ser como «acontecimiento», toda vez que sin él no podríamos «existir» (como proyectos) para el simple propósito de vivir. ¿No debería un principio así servir también para quienes poseen el poder, los defensores del mundo en tanto que estructura estable que habría que respetar? Al menos podemos recomendarles esta idea con la esperanza de que la apoyarán; no obstante, tenemos que mantenernos preparados para combatir también de formas concretas con el fin de impedir la obstrucción de tal práctica.

La hermenéutica como pensamiento débil

La hermenéutica, especialmente en la versión radical que aquí presentamos, al no tratarse de una teoría metafísica –con pretensiones de describir las estructuras estables del ser que el pensamiento podría captar con una especie de elevación platónica–, solo dispone de motivaciones históricas contingentes para reclamar cualquier validez razonable.

El nihilismo que Nietzsche expone es el resultado de la historia, la misma historia de la metafísica occidental que él reanuda en un capítulo muy conocido de *El crepúsculo de los ídolos,* «Cómo el "mundo verdadero" al fin devino en fábula».[22] No es necesario recordarle a cada cual que el final de la metafísica que tiene lugar en esa historia no es un «hecho», sino que, por el contrario, siempre se trata de la narración de un intérprete, el cual no solo está dentro de la historia, sino que, además,

no imagina hablar de ella con objetividad. Como sugiere ese fragmento, las distintas etapas a través de las cuales el mundo se convirtió en un mito abarcan desde el platonismo (que concibe las cosas del mundo como ideas dotadas de una especie de certeza cartesiana) hasta el apriorismo y el positivismo de Kant, que identifica la objetividad con el resultado del experimento. El mundo real, que se suponía un mundo de formas e ideas puras, ha quedado reducido en realidad a la producción de un sujeto. El planteamiento esbozado en el breve capítulo mencionado de *El crepúsculo de los ídolos,* con otros términos, contiene todos los análisis de Heidegger en uno de sus cursos sobre Nietzsche en relación con la transformación de la idea de la verdad. No obstante, tanto en Nietzsche como en Heidegger, el final de la metafísica no es un descubrimiento teórico, sino la interpretación de una historia que pertenece a, y forma parte de, cada filósofo. En muchos aspectos, el final de la metafísica es la muerte de Dios que Nietzsche expone en *La gaya ciencia;* los creyentes han matado a Dios al cumplir su mandamiento de no mentir. La fe en Dios permitió la construcción de un mundo más seguro, organizado y pacífico en el que la fe se convierte en una mentira innecesaria.

La hermenéutica no dio comienzo gracias a un descubrimiento teórico; se trata de una respuesta interpretativa al final de la metafísica. La interpretación, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, significa una implicación interesada. Pero el final de la metafísica no es algo que debamos aceptar inevitablemente como un hecho; es el significado que nosotros atribuyamos, por nuestro interés, a las vicisitudes narradas por Nietzsche y Heidegger. Nosotros leemos esas vicisitudes como la disolución de la metafísica objetiva porque estamos en contra de la objetividad que imposibilita la historia y la libertad de la existencia.

La filosofía italiana reciente llama a esta forma de vincular la hermenéutica con el nihilismo y con el final de la metafísica

«pensamiento débil».[23] En un principio, «débil» denotaba ante todo el abandono de las pretensiones de los absolutos que habían caracterizado a las tradiciones metafísicas. Sin embargo, la debilidad del pensamiento no podía poner fin a esta característica crítica negativa, de igual modo que el nihilismo de Nietzsche no podía ser solo negativo y reactivo. Como Heidegger, consideramos las vicisitudes de la metafísica como la historia del ser, que ha de ser interpretado como un proceso de debilitamiento de los absolutos, las verdades y los fundamentos. En definitiva, el pensamiento débil se convierte en una teoría (fuerte) del debilitamiento como un sentido interpretativo de la historia, un sentido que se revela como emancipador debido a los enemigos a los que ha atraído. El pensamiento débil únicamente puede ser el de los débiles, sin duda no el de las clases dominantes, que siempre han obrado para mantener y no poner en cuestión el orden establecido del mundo.

Contrariamente a los pensadores débiles, cuando los defensores del realismo metafísico enfrentan la condición posmoderna (donde los principios, los absolutos y los dogmas se cuestionan de forma crítica)[24] tienden a desestimar la diferencia política que dicha condición supone optando por una diferencia cultural de segundo orden. Sin embargo, para los pensadores débiles el debate filosófico se convierte en este punto en lucha política. Pero en vez de otro sistema de pensamiento, tal lucha debe descansar en el «pensamiento débil», es decir, la idea de la imposibilidad de superar la metafísica[25] estableciendo al mismo tiempo la capacidad de vivir sin legitimaciones ni valores previos. Es por ello que Charles Taylor ha afirmado recientemente que «una vez que nos percatamos de esto, podemos romper el hechizo del estrecho racionalismo moral, cuya supuesta fortaleza y rigor ocultan tan solo una debilidad fundamental. Pensar con claridad requiere que admitamos la absoluta *debolezza,* debilidad, de nuestro pensamiento».[26]

El pensamiento débil permite a la filosofía corresponder a la disolución de la metafísica (mediante la hermenéutica) y buscar nuevas metas y ambiciones dentro de las posibilidades de la condición «arrojada» del ser humano: en lugar de una comprensión de lo eterno, la filosofía redirige a la humanidad hacia una interpretación de su propia historia. Es importante subrayar que la connotación negativa del término «débil» no alude a un fracaso del pensamiento como tal, sino a las consecuencias de la transformación del pensamiento debido al final de la metafísica, como posibilidad de emancipación por tanto. El pensamiento débil es una teoría muy sólida de la debilidad, donde los logros del filósofo no proceden de hacer valer el mundo objetivo, sino del debilitamiento de las estructuras de este. El pensamiento débil no se torna fuerte al debilitar las estructuras de la metafísica, puesto que siempre habrá más estructuras por debilitar, igual que siempre habrá sujetos por psicoanalizar, creencias por secularizar o gobiernos por democratizar. En resumidas cuentas, la debilidad del «pensamiento débil» no habría de interpretarse por oposición al «pensamiento fuerte» o como el resultado de un descubrimiento (que no existe ninguna descripción objetiva de la verdad), sino como una concienciación de nuestra condición posmoderna.

Aunque Schürmann, Lyotard y Rorty expusieron el antifundacionalismo posmoderno de modos muy diversos, todos ellos pertenecen a la *koiné* hermenéutica, donde la legitimación de los fundamentos es sustituida por una hermenéutica antifundacional. Por consiguiente, no debería sorprender que todos ellos puedan ser considerados como inspiradores del pensamiento débil a finales de la década de 1980, toda vez que sus intuiciones ayudaron asimismo a crear esta actitud posmetafísica del pensamiento. Schürmann individualizó la «ausencia de fundamentos» para la acción práctica después de la metafísica, Lyotard definió la condición «posmoderna» y Rorty expuso la «conversación»

como su hilo ético conductor en vez de la verdad. Las intuiciones de estos tres filósofos se han convertido en puntos de referencia esenciales no solo para el pensamiento débil hermenéutico, sino también para los débiles en general, a quienes pertenece este pensamiento. Si la existencia es interpretación, los seres humanos tienen que aprender a vivir sin legitimaciones ni valores previos, esto es, dentro del antifundacionalismo. Sin embargo, ¿cómo es posible pensar, es decir, avanzar filosóficamente, sin hechos, objetos ni verdad? ¿Cabe la política sin verdad?

Schürmann, que en 1980 publicó *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* y *Broken Hegemonies,* fue de los primeros en tratar de dar respuesta a esa pregunta. Según Schürmann, hasta la fecha hemos vivido siguiendo fundamentos y paradigmas porque cada época estuvo guiada por principios legítimos (y legitimadores) que jamás cambiarían. Sin embargo, como él examinó en esos estudios, las épocas («Grecia», «latinidad», «modernidad») crearon principios diferentes («uno», «naturaleza», «conciencia») que al mismo tiempo legitimaban nuevas prácticas («religiones», «ciencia», «psicología») que hubieran sido inadecuadas en el pasado. Para Schürmann, la metafísica occidental deviene una sucesión de principios epocales que determinaron hegemónicamente los diferentes periodos de la historia del pensamiento. Cuando una época cambia, un principio nuevo se instaura hegemónicamente con el fin de legitimar nuevas prácticas. He aquí un ejemplo nítido de épocas diferentes dominando con arreglo a sus principios y prácticas el mismo espacio sagrado:

> El Partenón: dentro de la red de acciones, cosas y palabras, la manera en que una entidad como la Acrópolis se presente epocalmente asumía un carácter bien definido aunque complejo: cuando los rapsodas se preparaban para la fiesta panatenea, cuando el Partenón servía como iglesia bizantina, cuando los turcos lo utilizaban como polvorín. Hoy en día, cuando se ha convertido en un producto destinado al consumo turístico y cuando la UNESCO planea protegerlo de la contaminación con una cúpula de plástico, se encuentra presente en una economía epocal de una forma, sin embargo, distinta: un modo de presencia sin duda inconcebible para su arquitecto, Ictinos. En cada momento de esta historia, el edificio se hallaba presente de acuerdo con unos rasgos finitos, imprevisibles, incontrolables. Y cada uno de ellos conllevaba la desaparición irremediable de una fisonomía epocal.[27]

¿Por qué ahora somos conscientes de esta alternancia de las épocas? Schürmann no considera el final de la metafísica esbozado por Nietzsche y Heidegger como la conciencia teórica de otra estructura anteriormente desconocida del ser (que justamente legitimaría otro principio), sino como la asunción existencial de la ausencia de fundamentos. Este es el significado de «anarquía» a que se refiere el título de su libro:[28] las «economías del ser» (la sustitución de viejos principios en favor de otros nuevos) no siguen un curso racional en la historia, sino uno «anárquico».

El problema que se desprende de este análisis del final de la metafísica es qué hacer luego de haber individualizado no solo el mecanismo de principios básicos, sino también la ausencia del mismo. Sin embargo, como sostuvimos al comienzo de este capítulo, para Schürmann la vena anárquica de la hermenéutica no supone la ausencia de todas las reglas, sino de una regla única que pueda guiar todas las prácticas. Es por ello que, ante la falta de principios metafísicos últimos, únicamente podemos vivir por medio de la adquisición de una disposición existencial anárquica particular: solo al «desacostumbrarse» a vivir conforme a legitimaciones y valores básicos se puede ejercer el pensamiento en un mundo posmetafísico o, como Lyotard

lo llama, «posmoderno». Por esa razón, a juicio de Schürmann, preguntar hoy «qué debo hacer es hablar en el vacío del espacio abandonado por las representaciones sucesivas de un terreno firme».[29] Como veremos, Lyotard y Rorty indican cómo es posible vivir sin legitimaciones ni valores básicos, y señalan las oportunidades derivadas de ello.

En la década de 1970, el gobierno de Quebec encargó a Lyotard redactar un informe sobre el saber, pero en lugar de un simple informe, el maestro francés planteó uno de los textos filosóficos más debatidos del último medio siglo: *La condición postmoderna*. Aunque dicha condición fue esbozada por vez primera por Ihab Hassan en 1976 para referirse a la condición social de la civilización occidental, fue Lyotard quien unos pocos años después logró exponer las innovaciones filosóficas que implicaba aquella terminología. En ese texto, Lyotard esboza de forma indirecta la condición del pensamiento débil, es decir, de qué modo difiere la época de este de la del modernismo (metafísica), pero, a diferencia de Schürmann, que se limitaba a bosquejar por qué entramos en este «terreno incierto», Lyotard fue más allá al describir la condición para el pensamiento que este nuevo terreno representa para nosotros.

Aunque Lyotard coincidía con Schürmann en que la modernidad se caracterizaba por reglas «de legitimación», veía que este proceso no ocurría a través de principios, sino de «metanarrativas», es decir, como mitos fundacionales que se presentan a modo de narrativas globales como el positivismo, el marxismo y el hegelianismo. En definitiva, mientras que la modernidad fue la época en que las normas estaban legitimadas en virtud de metanarrativas, en la posmodernidad esas mismas metanarrativas se han desmoronado. La tecnología de la comunicación en nuestras sociedades –tanto en lo que respecta al intercambio de información como a la posibilidad de trasladarse para grandes multitudes– posee perspectivas vertiginosas, multiplicadas. Pero

tal desmoronamiento no significa que esas metanarrativas no existan más, sino que comenzamos a perder interés en ellas tras los avances tecnológicos habidos desde la Segunda Guerra Mundial. Entre los diversos efectos producidos por esas transformaciones tecnológicas, las más importantes conciernen al final de la idea de la historia como un progreso hacia la emancipación social y de la idea del conocimiento como una progresión hacia la consecución de logros y la verdad. En lugar de legitimar la historia y el saber mediante metanarrativas, en la actualidad tendemos a seguir una pluralidad de interpretaciones, una práctica que ha alcanzado su apogeo con Internet. Pero ¿qué sucede desde el momento en que ya no podemos legitimar nuestros pensamientos con arreglo al progreso hacia la verdad? El mismo concepto de verdad está debilitado en sus distintas interpretaciones, convirtiendo en algo imposible pensar que los acontecimientos humanos avanzan hacia un fin, e imposibilitando así desarrollar un programa racional de mejora.

Con el fin de explicar esta nueva condición posmoderna de la verdad, Lyotard recurrió a los juegos de lenguaje de Wittgenstein, donde la naturaleza antifundacional de la hermenéutica se torna evidente. En el segundo periodo de su pensamiento, Wittgenstein desarrolló su noción de que a la realidad no la describe una teoría general, sino una serie de juegos de lenguaje. Lyotard comenta las implicaciones de tales juegos:

> La primera es que sus reglas no tienen su legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores (lo que no quiere decir que estos las inventen). La segunda es que a falta de reglas no hay juego, que una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego, y que una «jugada» o un enunciado que no satisfaga las reglas no pertenece al juego definido por estas. La tercera observación acaba de

> ser sugerida: todo enunciado debe ser considerado como una «jugada» hecha en un juego.[30]

A diferencia de algunos intérpretes, existe a nuestro juicio una motivación política tras el empleo de estos juegos de lenguaje por Lyotard, toda vez que son utilizados para representar el estatus del conocimiento en la posmodernidad y también la pluralidad en lo tocante a la verdad que esta sociedad presupone. Si sustituimos la palabra «regla» en el fragmento anterior por «verdad», entonces la verdad tiene que respetar la contingencia dentro de los procesos de los que se ocupa; en otras palabras, cada juego implica una verdad distinta que no puede deslegitimar otros juegos. Esto tiene una significación política profunda, pues ahora la política no puede basarse en representaciones precisas de la realidad, sino en acontecimientos aislados diferentes a los que no puede representar una teoría racional. El proyecto político revolucionario de la hermenéutica se torna aquí evidente, convirtiendo a Lyotard en uno de los pioneros del llamamiento de la interpretación en favor de la emancipación.

El menosprecio de Lyotard por los grandes relatos ha sido bien acogido por las minorías políticas, culturales e intelectuales, ya que reclama que la diferencia sea un principio a seguir y no a rechazar, y constituye asimismo una muestra de civilización. Esas minorías siempre han estado marginadas por la política racional a partir de sus diferencias; es decir, que su diferencia se ha utilizado como un factor de discriminación. Lyotard sostiene que la diferencia de cada juego de lenguaje (verdad) no solo habría de ser incorporada a la organización social, sino, además, erigirse en una finalidad de la misma. Pero una vez que reconocemos que la diferencia se convierte en una condición que tenemos que buscar en lugar de rechazar, la conversación sustituye a la verdad con el fin de afrontar la pluralidad de juegos de lenguaje que nos rodean. El concepto de conversación nos

permite desechar los grandes relatos modernos que trataban de explicar la totalidad de las prácticas sociales con arreglo a la conformidad de las mismas a un patrón universal aun cuando se toparan con culturas diferentes a la suya. Mientras eran muchos los que creían que el concepto de conversación socavaba nuestras jerarquías intelectuales y morales a favor del relativismo, Rorty consideraba que aquel hacía valer las posibilidades de liberarse de dichas jerarquías, ya que no hay posición alguna fuera de nuestros juegos de lenguaje históricamente situados a partir de los cuales distinguir la mente del mundo.

Antes de indicar algunas posibilidades provenientes de la conversación como el hilo ético conductor, es importante recordar que Rorty es el filósofo que demostró que la filosofía analítica anglosajona es en realidad uno de los últimos suspiros de las filosofías descriptivas. Las filosofías realistas analíticas y continentales son responsables en el plano teórico de la limitación de las ambiciones democráticas de la libertad a través de su imposición epistemológica de la verdad y el liberalismo estatal. Probablemente por ello, Rorty, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* después de señalar que la filosofía analítica estaba condicionada por un deseo de imitar no solo las ciencias naturales, sino también la agenda técnica de estas, viera en la filosofía hermenéutica «una expresión de la esperanza de que el espacio cultural dejado por la desaparición de la epistemología no será cubierto».[31] Por esta razón, Rorty se encuentra entre los primeros partidarios del pensamiento débil hermenéutico, ya que este no simula llenar ningún espacio cultural, sino que aboga por el descubrimiento de interpretaciones, descripciones e intelecciones del mundo diferentes. Rorty concretó este aspecto aludiendo a Nietzsche:

> Lo que Nietzsche –y, más generalmente, la «hermenéutica»– tiene que decirnos no es que necesitemos un método

> nuevo, sino que deberíamos recelar de la propia idea de método. De él y sus seguidores no habría que pensar que nos dan un nuevo conjunto de conceptos, sino más bien cierto escepticismo en relación con todos los conceptos posibles, incluyendo los que ellos mismos usan [...]; habría que entender que nos instan a pensar en los conceptos como instrumentos y no como representaciones; instrumentos para solucionar problemas y no fundamentos firmes a partir de los que criticar a quienes emplean conceptos diferentes.[32]

El saber, explica Rorty, tras la deconstrucción de la metafísica por Nietzsche, Heidegger y Derrida, no puede adquirirse decidiendo qué proposiciones son verdaderas y cuáles falsas, sino únicamente a través de la «conversación» que se ha erigido en el «contexto definitivo dentro del cual ha de ser comprendido el conocimiento».[33] El filósofo estadounidense reclama que el cambio de paradigma de la verdad a la conversación por las mismas razones éticas que Nietzsche y Heidegger tenía que superar la metafísica: porque «entender la verdad como el propósito de la filosofía –es decir, la verdad sobre los términos que proporcionan la conmensuración definitiva para todas las indagaciones y las actividades humanas– es concebir a los seres humanos como objetos en lugar de sujetos».[34] La principal operación filosófica de Rorty ha sido desarrollar todas las consecuencias del abandono de la idea de verdad como una materia de la representación mental o lingüística de la realidad. Invita a todos los filósofos a sustituir «la filosofía como el espejo de la naturaleza» con una «filosofía hermenéutica edificante» que oriente, proyecte y mantenga la conversación de la humanidad.

Al igual que Schürmann y Lyotard, Rorty también cree que nada legitima o sustenta nuestras prácticas, puesto que no hay nada que muestre que se hallan en contacto con cómo son las cosas. Cree que resulta mucho más productivo aceptar como

prácticas justificadas aquellas acordadas por nuestra comunidad epistémica; en otras palabras, es mejor tomar decisiones prácticas basadas en nuestra historia, educación y experiencias, en lugar de hacerlo basándonos en la verdad o los principios. Los principios tradicionales siempre han estado más allá de la esfera de las justificaciones humanas; son moldes metafísicos que presuponen que en cierto momento del proceso alcanzaremos un fin (que podría adoptar formas diversas, como la vida eterna, la justicia o la riqueza). Pero Rorty, siguiendo las intuiciones de Nietzsche, nos recuerda que tales fines no existen; se trata tan solo de proyecciones de una humanidad insegura en busca del máximo amparo. Mientras que esos principios no guardan relación con nada de lo que podemos experimentar, las limitadas justificaciones humanas guardan siempre relación con una «comunidad de juegos de lenguaje». Es en estas comunidades individuales y libres donde Rorty ve nuestra potencialidad de convertirnos en contingencias históricas, esto es, determinadas por la causa de la libertad en vez de la significación de la verdad. Como podemos ver, el hilo ético conductor tras la filosofía de Rorty no depende de una concepción fuerte sino débil de la moral:

> En una concepción «débil», la moral no es cosa de obligaciones incondicionales impuestas por una autoridad divina o cuasidivina, sino que es algo improvisado por un grupo de personas que tratan de adaptarse a sus circunstancias y lograr sus fines por medio de esfuerzos cooperativos. [...] Esta humildad estimulará la tolerancia por otras intuiciones y una buena disposición para experimentar con formas de remodelarlas o reubicarlas.[35]

Rorty, junto con Schürmann y Lyotard, ha encontrado en el pensamiento débil hermenéutico una ética sin principios y una política sin verdad. Para los tres, el auténtico liberalismo solo

es posible si a los seres humanos se les concede una infinita libertad para su propia re-creación. Esta es la razón por la que una sociedad tolerante es aquella donde los logros vendrán determinados por la pluralidad de conversaciones con comunidades lingüísticas diferentes, y no por la imposición de un Estado liberal como en la invasión de Irak. Sin embargo, esto solo es posible una vez que dejamos de lado aquellas normas legitimadoras, creencias fundacionales y principios tradicionales que aseguraban los vínculos entre nuestra certeza racional y la Verdad, la Naturaleza o Dios.

La principal acusación esgrimida contra el pensamiento débil hermenéutico es que sustenta una política sin verdad, es decir, el relativismo. Pero, al contrario de lo que muchos piensan, el relativismo de la interpretación favorecido por la posmodernidad no implica una acumulación progresiva de puntos de vista, sino la imposibilidad de declarar de una vez por todas la primacía de una interpretación sobre las demás. Si bien una interpretación dada podría ser preferible a otras, tal preferencia no se basará en nada externo y capaz de garantizar su objetividad, sino únicamente en una rememoración firme de sus premisas, es decir, la historia que la forjó. El relativismo del pensamiento débil hermenéutico no puede ser absoluto, puesto que en su esencia este es un pensamiento contra toda pretensión de absoluto, incluyendo el «relativismo absoluto», que se traduciría inevitablemente en opresión política. Es también por ello que lo «real» sigue existiendo para la hermenéutica, pero solo dentro de ciertos paradigmas como explicó Kuhn: siempre es posible determinar si una interpretación o una proposición es verdadera o falsa, pero únicamente en el marco de una condición histórica, una disciplina científica concreta o una época política.

Por todas estas razones, el pensamiento débil hermenéutico es el pensamiento de los débiles, de aquellos que no están satisfechos con los principios establecidos que les han sido impuestos y

que reclaman derechos diferentes, es decir, otras interpretaciones. En esta política de la interpretación, la conversación deviene el ámbito en el que los poderosos que describen el mundo pueden escuchar las peticiones de los débiles y quizá cambiar sus prioridades egoístas. Pero, si no escuchan, hoy en día los débiles pueden unirse por fin. Tal vez Rorty previó esto cuando afirmó que lo que es «importante acerca del gobierno democrático representativo es que pone a disposición de los pobres y los débiles una herramienta que pueden emplear contra los ricos y los poderosos, en especial contra la crueldad inconsciente de las instituciones que los poderosos han impuesto a los débiles».[36]

Notas

1. Esta noción de la interpretación en Kant, Hobbes y Weber ha sido señalada por H. White, en «The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation», *Critical Inquiry* (septiembre de 1982), pág. 114.

2. Sullivan, R. R., *Political Hermeneutics,* Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1989; Alejandro, R., *Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere,* Cambridge, The MIT Press, 1993; Carver, T. y Hyvärinen, M. (eds.), *Interpreting the Political: New Methodologies,* Londres, Routledge, 1997. G. Burns, M. Ferraris, J. Grondin, P. Lanceros, A. Ortiz-Osés, L. Ormiston, R. Palmer, J. Risser, A. D. Schrift, J. Weinsheimer y otros han escrito historias amplias, introducciones y diccionarios de hermenéutica que se relacionan en la bibliografía.

3. Sobre el efecto político revolucionario de la hermenéutica desde su principal formulación en *Verdad y método* de Gadamer, véase Vattimo, G., «The Political Outcome of Hermeneutics», en Malpas, J. y Zabala, S. (eds.), *Consequences of Hermeneutics,* Chicago, Northwestern University Press, 2010, págs. 281-287.

4. Ferraris, M., *History of Hermeneutics,* trad. [al inglés] de L. Somigli, Englewood Cliffs, Humanities Press, 1996, pág. 4.

5. *Ibid.*, pág. 28.

6. Luther, M., *Dr. Martin Luthers Tischreden (1531-1546),* Weimar, Hermann Böhlaus, 1914, 3, pág. 170.

7. Freud, S., *The Interpretation of Dreams,* trad. [al inglés] de James Strachey, Nueva York, Basic Books, 2010, pág. 604 [vers. cast.: *La interpretación de los sueños,* Madrid, Alianza, 2011].

8. Debemos señalar que M. Ferraris ha dedicado varias páginas a la hermenéutica de Freud en su *History of Hermeneutics, op. cit.*, págs. 134-139.

9. Habermas, J., *Knowledge and Human Interest,* trad. [al inglés] de J. J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971, pág. 220 [vers. cast.: *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1992].

10. Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Sciences, Hermeneutics, and Praxis,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983, pág. 31.

11. Heidegger puntualizó que «el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra "imagen" significa ahora la configuración de la producción representadora *[das Gebild des vorstellenden Herstellens].* En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas. Como esa posición se asegura, estructura y expresa como visión del mundo, la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, solo de aquellas que ya han ocupado las posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de

este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella. Es con esta lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia» (M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque,* Madrid, Alianza, 2008, págs. 92-93).

12. Nietzsche, F., *La voluntad de poderío,* Barcelona, Edaf, 1981, pág. 277.

13. En esta obra, Nietzsche plantea los dos impulsos fundamentales de la vida como lo dionisíaco, el impulso de la creación de lo nuevo a costa de lo viejo, y lo apolíneo, el impulso de la forma estable y firme.

14. «Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ese tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores» (Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 2011, pág. 177).

15. En *Ecce Homo,* Nietzsche llegaría a afirmar: «Soy el antiasno *par excellence*».

16. En *La esencia de la filosofía* (1907), Dilthey sostiene que Nietzsche, Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstói y Maeterlinck «tienen alguna relación con la filosofía sistemática, y, sin embargo, aún más conscientemente, más firmemente que Montaigne se alejan de ella, aún más consecuentemente han roto todo vínculo con la filosofía como ciencia» (Dilthey, W., *The Essence of Philosophy,* trad. [al inglés] de S. A. Emery y W. T. Emery, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1954, pág. 31 [vers. cast.: *Esencia de la filosofía,* Buenos Aires, Losada, 2008]). Véase también Vattimo, G., «Nietzsche, Heidegger's Interpreter», en Vattimo, G., *Dialogue with Nietzsche,* trad. [al inglés] de W. McCuaig, Nueva York, Columbia University Press, 2008, págs. 181-189.

17. Heidegger utilizó la teoría de la «diferencia ontológica» en *Ser y tiempo* como punto de partida para la filosofía después de la metafísica, es decir, después de la presencia nominal permanente del ser determinado como objeto. Es por ello que «la distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo) es el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo» *(Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2009, pág. 448).

18. Mientras que las ciencias naturales pretenden «explicar» los acontecimientos con arreglo a leyes establecidas de forma experimental, las ciencias humanas no describen y miden, sino que tratan de «comprender».

19. Véase el capítulo 1, nota 63.

20. Pareyson, L., *Esistenza e interpretazione* (1950; Génova, Il Melangolo, 1985), pág. 218. La hermenéutica de Pareyson es analizada en Vattimo, G., *Art's Claim to Truth,* ed. de S. Zabala, trad. [al inglés] de L. D'Isanto, Nueva York, Columbia University Press, 2008; y también en Valgenti, R., «The Primacy of Interpretation in Luigi Pareyson's Hermeneutics of Common Sense», *Philosophy Today* 49/4 (invierno de 2005).

21. Rorty, R., *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself,* ed. de E. Mendieta, Stanford, Stanford University Press, 2005, pág. 58 [vers. cast.: *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005].

22. A continuación, el fragmento de Nietzsche:

Historia de un error

1. El mundo verdadero, inalcanzable para el sabio, el devoto, el virtuoso –vive en él, *él es este mundo.*

(La forma más antigua de la idea, relativamente astuta, convincente. Perífrasis de la frase «yo, Platón, soy la verdad».)

2. El mundo verdadero, inalcanzable ahora, pero prometido para el sabio, el devoto, el virtuoso («para el pecador que se arrepiente»).

(Progreso de la idea: se hace más sutil, más insidiosa, más inconcebible –*deviene mujer,* deviene cristiana...)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, ya en tanto que concebido, un consuelo, un deber, un imperativo.

(El viejo sol en el fondo, pero a través de la niebla y del escepticismo; la idea se hace sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

4. El mundo verdadero –¿inalcanzable? En cualquier caso no alcanzado. Y, en tanto que no alcanzado, también *desconocido.* Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, tampoco obligatorio: ¿cómo podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» –una idea que ya no sirve para nada, ni siquiera obliga –una inutilidad, una idea que se ha hecho superflua, *por consiguiente,* una idea refutada: ¡acabemos con ella!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la serenidad; sonrojo de Platón; ruido infernal de todos los espíritus libres.)

6. El mundo verdadero lo hemos eliminado: ¿qué mundo ha quedado? ¿Tal vez el aparente?... ¡No! *¡Con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto álgido de la humanidad; incipit Zaratustra.) (Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, págs. 59-60).

23. Se pueden encontrar reconstrucciones de la historia del pensamiento débil en Rovatti, P. A., «Weak Thought 2004», en Zabala, S., *Weakening Philosophy..., op. cit.,* págs. 131-145 [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*]; Zabala, S., «Gianni Vattimo and Weak thought», en *Weakening Philosophy..., op. cit.*, págs. 3-4; y Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo,* Milán, Franco Angeli, 2007.

24. Con resultados como el fin del eurocentrismo, el triunfo del pluralismo cultural y la comunicación universal que rechaza el dogmatismo violento, las tradiciones establecidas y los viejos tabúes.

25. Aunque frente al problema de la superación de la metafísica, Heidegger, en el segundo periodo de su pensamiento, distinguió el término apropiado para superar la metafísica sin volver a ella: en vez de superar, *überwinden,* reclamó una *Verwindung,* una torsión, de la metafísica. Mientras el primer término designa un completo abandono de la metafísica, que conduce hacia su sustitución con tan solo otro pensamiento, el segundo se refiere en cambio a la forma en que superamos una gran decepción no soslayándola sino aceptándola, del mismo modo que «cuando, en la esfera humana, alguien se va abriendo paso poco a poco entre la pesadumbre o el dolor» (Heidegger, M., *The Question Concerning Technology,* trad. [al inglés] W. Lovitt, Nueva York, Harper & Row, 1977, pág. 39).

26. Taylor, C., «Modern Moral Rationalism», en *Weakening Philosophy..., op. cit.*, pág. 75 [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*].

27. Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy,* Bloomington, Indiana University Press, 1990, pág. 57.

28. Téngase en cuenta que en la primera edición (en francés) el título y el subtítulo se invierten en relación con la traducción al inglés: *Le Principe d'Anarchie: Heidegger et la question de l'agir.*

29. Schürmann, R., «"What Must I Do" at the End of Metaphysics», en McBride, William Leon y Schrag, Calvin O. (eds.), *Phenomenology in a Pluralistic Context,* Albany, SUNY Press, 1983, pág. 57.

30. Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984, pág. 27.

31. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.*, pág. 315 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo..., op. cit.*].

32. Rorty, R. y Chabot, C. Barry, «Hermeneutics, General Studies, and Teaching», en *Richard Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching,* Fairfax, George Mason University Press, 1982, pág. 14.

33. *Id., Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.,* pág. 389 [vers. cast.: *La filosofía y el espejo..., op. cit.*].

34. *Ibid.*, pág. 378.

35. *Id.*, «Heideggerianism and Leftist Politics», en *Weakening Philosophy..., op. cit.*, pág. 157 [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*].

36. *Id.*, «Persuasion Is a Good Thing», en *Take Care of Freedom..., op. cit.*, pág. 81 [vers. cast.: *Cuidar la libertad..., op. cit.*].

4. Comunismo hermenéutico

Respecto a esto, el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no solo está acabado, sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma que no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer.

JACQUES DERRIDA,
*Espectros de Marx** (1993)

El comunismo era un espectro en la época de *El manifiesto comunista,* un fantasma que atemorizaba a la clase media alta y a los gobernantes de aquel entonces. Y hoy en día continúa siendo

* Fragmento extraído de *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1998, pág. 115. (*N. del T.*)

espectral, toda vez que ha perdido la capacidad de amedrentar al *statu quo* tras la completa dominación de las democracias emplazadas capitalistas. Estas democracias se las arreglaron para reducir al comunismo, haciendo de él un residuo del pasado, una huella de un temor conquistado, como ha puesto de manifiesto su completa ausencia en la política electoral occidental reciente (en especial en Estados Unidos). El comunismo se ha convertido en una presencia fantasmal, y, cuando se manifiesta de algún modo, aparece tan solo como un sistema de pensamiento y una historia lejanos, rígidos. ¿Por qué ha ocurrido esto y por qué la hermenéutica lleva consigo la posibilidad de renovar el potencial del comunismo en nuestro mundo? Nuestro trabajo ha de concluir dando respuesta a estas preguntas.

La hermenéutica no habría de considerarse un descubrimiento filosófico milagroso en una dilatada historia de grandes avances en el pensamiento humano. Carece de una ambición tan excesiva y no cabe reducirla a un nivel tan simple. No se propone una representación más «real» u objetiva del mundo que otras filosofías; ni pretende ser una interpretación del mundo entre otras. No estamos hablando del comunismo hermenéutico porque estemos pretendiendo añadir al comunismo la energía de una filosofía (como en la definición de Lenin: «el comunismo es el poder soviético más la electrificación»)[1] que le conferiría su estatus de más verdadero que otros sistemas. Por el contrario, vemos en el comunismo y en la hermenéutica el destino de un acontecimiento, una especie de llamamiento del ser (excluyendo factores misteriosos y trascendentes) que la hermenéutica no inventa o descubre, sino que recibe y pugna por responder. De esta manera, la hermenéutica es como el comunismo del que hablaba el *Manifiesto:* un espectro que nos persigue, una voz que llama desde los acontecimientos que vivimos. No requiere así una investigación filosófica para ser reconocida, sino únicamente por tratarse de un llamamiento imprevisto no sometido a

la metafísica que ha dominado el pasado en tanto que teoría de las clases dominantes. La hermenéutica es similar al comunismo porque su verdad, el ser, y su necesidad son completamente históricas, es decir, no el producto de un descubrimiento teórico o una corrección lógica de errores anteriores, sino el resultado del final de la metafísica. Aunque dicho final implique ciertos desórdenes conceptuales (causados por pensadores como Marx, Nietzsche, Heidegger, Derrida y Kuhn), no hubiese podido ocurrir sin la sucesión de transformaciones sociales que secundaron, orientaron y determinaron esa misma confusión. En definitiva, la hermenéutica no hubiese sido posible sin el final del eurocentrismo, que también ha sido siempre el correlato sociopolítico de la metafísica occidental. Nadie hubiese podido presentarse con afirmaciones como aquella de Nietzsche según la cual «no hay hechos, solo interpretaciones» en un entorno social, cultural y antropológico que no fuera el de la época colonial de finales del siglo XIX, que también estaba tornándose más incierta en lo relativo a su propia supremacía. Del mismo modo que la carnicería de la Primera Guerra Mundial confirmó decisivamente el desconcierto de las convicciones eurocéntricas, también las diversas crisis de la disolución de la metafísica en el siglo XX estuvieron acompañadas no solo por guerras, sino también por revoluciones tecnológicas inimaginables en el pasado.

Si responsabilizamos al final de la metafísica de las guerras y la violencia del siglo XX, deberíamos asimismo admitir que las experiencias del comunismo soviético fueron un aspecto de ese fenómeno epocal. Si bien los dos aspectos de la respuesta que estamos tratando de definir se hallan estrechamente interrelacionados, cuando no son idénticos, conviene abordarlos por separado para alcanzar una mejor comprensión. En primer lugar: ¿por qué el final de la metafísica, es decir, el final del eurocentrismo y su pretensión de racionalidad universal «occidental», que Searle defiende en su debate con Derrida, proporciona una

oportunidad para el retorno del comunismo? Podríamos resumir la respuesta parafraseando una de las de Heidegger en su entrevista para *Der Spiegel:* «Solo el comunismo puede salvarnos».[2] Creemos que no es esta una paráfrasis absurda, toda vez que se la podría justificar citando incluso el Evangelio: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mateo 18,20). Al fin y al cabo, «en mi nombre» significa en el nombre de la justicia, la fraternidad y la solidaridad de los débiles. Pero sin acercarnos a un «comunismo teológico» –que sería plenamente legítimo–, parece evidente que la condición posmoderna que la disolución de los absolutos impone a la supervivencia[3] de la especie humana exige que asumamos el comunismo como el horizonte de toda liberación posible para el ser humano. En un estilo nietzscheano-cristiano, podríamos decir: *Ahora que Dios ha muerto y la verdad absoluta ha dejado de ser creíble, el amor por el prójimo es posible y necesario.* ¿Puede alguien seguir dudando de que el amor por el prójimo pueda coincidir con una política comunista? Aunque los argumentos que dan pábulo a esta duda sean numerosos, están basados ora en la idea de que hay una verdad absoluta que difiere del comunismo, como los derechos «naturales» de la propiedad privada,[4] ora en la trágica experiencia del comunismo soviético. Pero por más que las acciones del Estado soviético no se puedan justificar, no debería olvidarse que fueron también una consecuencia de la Revolución de Octubre, surgida de la resistencia al ataque de todo el mundo capitalista, es decir, de las llamadas democracias industriales sumadas al fascismo y el nazismo.

Paradójicamente, si bien solo hasta cierto punto, nosotros afirmamos la necesidad histórica (que no teórica) de recuperar el comunismo en el momento en que su «espectralidad» parece haber alcanzado su culmen. La opinión pública mundial cree definitivamente enterrado el cadáver del comunismo, hasta el punto de no advertir su presencia en forma de espectro. Derrida

dedicó uno de sus últimos libros justamente a este tema,[5] del cual queremos recuperar cuanto menos la justificación de la necesidad del retorno del comunismo en un mundo dominando por democracias emplazadas, es decir, el comunismo como la mayor «debilidad». Este es nuestro *Abendland,* «el territorio de la puesta de sol», que, al ponerse, debe hacerlo consciente y abiertamente hacia el futuro, sin dejarse arrastrar por nuestra lógica contemporánea de guerra, es decir, el capitalismo armado. Es en estas guerras (que, como hemos visto en el capítulo anterior, no solo se limitan a luchas de una nación contra otra, sino que también se libran en nuestras ciudades miseria) donde los oprimidos, los débiles, los perdedores de la historia son desechados, ignorados y condenados a perecer[6] por la crueldad de los ganadores.[7]

Nuestro argumento no solo es similar al de Derrida, sino que espera en realidad recuperar el suyo con objeto de mostrar cómo y por qué el comunismo, que se halla excluido del horizonte de nuestra cultura y la llamada opinión pública, habría de ser rehabilitado y escuchado. Como podemos ver, recurrir al comunismo espectral se vuelve una necesidad objetiva hoy en día, debido tanto al desecho del capitalismo como a que este sigue imponiéndose con la absoluta certeza de haberse «realizado como el ideal de la historia humana».[8] Para justificar por qué el comunismo puede erigirse en una alternativa y un modelo para el siglo XXI, cuando los «ideales de la historia humana» están perdiendo su credibilidad, en primer lugar tenemos que exponer la esencia debilitada del mismo, a continuación su manifestación alternativa en algunos de los gobiernos democráticamente elegidos de Sudamérica, y, por último, cómo esas mismas políticas latinoamericanas (tan eficaces para los débiles) pueden erigirse también en un modelo posible a seguir por Occidente.

Comunismo débil

Nuestra sugerencia de un comunismo hermenéutico es consciente de la debilidad del comunismo en nuestro mundo, pero, además, cuenta con ella. Tal debilidad cabe atribuirla probablemente a las connotaciones violentas del comunismo histórico (como puso de manifiesto su realización ruso-soviética). Aunque nosotros creemos que tales connotaciones tenían justificación, habida cuenta de las condiciones en que Lenin y Stalin tuvieron que gobernar, especialmente el segundo, con Hitler en el umbral,[9] parecían ciertamente muy alejadas de las promesas de emancipación del comunismo. Aquí radica el sentido de la «revolución» juvenil y proletaria de 1968: una revuelta contra aquellas opresiones que el comunismo exigía en detrimento de los deseos de felicidad y hermandad. Los acontecimientos del comunismo histórico, que culminaron con la caída del muro de Berlín en 1989, son episodios de aquella revuelta, la cual puede verse también como propagadora de la crisis económica que hoy, 20 años después, también ha arruinado al capitalismo que derrotó al comunismo histórico. A nuestro juicio, tanto la caída del muro de Berlín como la presente crisis del capitalismo constituyen aspectos de la disolución general de la metafísica, en otras palabras, de aquellas políticas socioeconómicas que tenían su fundamento en la verdad objetiva de la historia. *Para las reivindicaciones científicas terminantes del comunismo soviético, el capitalismo se oponía a la verdad de las leyes del mercado.* Ambas posiciones ideológicas, con todas sus implicaciones políticas concretas, eran producto de filosofías absolutas de la historia dominadas por la idea del progreso.

Mientras que el comunismo trató de entender mejor las leyes de la economía, el capitalismo liberal opuso a ese conocimiento su funcionalidad. Aunque Marx jamás dijera explícitamente que la economía política no es una ciencia natural, sí señaló que las

estructuras y las leyes de la economía son siempre productos históricos al servicio de alguna clase, grupo dominante o estamento institucionalizado. Es por ello que dichas estructuras y leyes siempre han de ser cuestionadas y transformadas cuando la sensibilidad colectiva o las innovaciones tecnológicas convierten en obsoletas las formas existentes de las relaciones sociales. Marx, en sus *Teorías de la plusvalía* (volumen 4 de *El Capital)*, criticaba a los fisiócratas por su incapacidad para historizar el materialismo:

> El análisis del *capital,* dentro del horizonte burgués, es esencialmente labor de los fisiócratas. Es este servicio el que los convierte en los verdaderos padres de la economía política moderna. En primer lugar, el análisis de los distintos *componentes materiales* en que existe el capital y en los cuales se resuelve en el transcurso del proceso de trabajo. No es un reproche a los fisiócratas que, al igual que todos sus sucesores, concibieran todas estas formas materiales de existencia –herramientas, materias primas, etcétera– como capital, sin tener en cuenta las condiciones sociales en que se manifiestan en la producción capitalista; en definitiva, la forma en que son elementos del proceso de trabajo en general, con independencia de la forma social de este –y convirtieran así el modo capitalista de producción en un modo de producción eterno, natural. A juicio de aquellos, las formas burguesas de producción se mostraban necesariamente como formas naturales. Su gran mérito fue que concibieran tales formas como formas fisiológicas de la sociedad: como formas surgidas de la propia necesidad natural de la producción, unas formas que son independientes de la voluntad de cualquiera, de la política, etcétera. Siendo leyes materiales, el error estriba únicamente en que la ley material de un escenario social histórico determinado se entienda como una ley abstracta que rige por igual todas las formas de sociedad.[10]

El cuestionamiento de las relaciones sociales de producción no es algo que ocurra automáticamente. Los errores y la violencia de muchos regímenes comunistas fueron causados precisamente por su incapacidad para considerar esos aspectos de la subjetividad colectiva que tienen que ser interpretados con objeto de innovar en aquellas transformaciones de las fuerzas productivas. El pretexto científico del socialismo estaba predestinado a pasar por alto esta etapa interpretativa; hasta la conciencia de clase, que ciertamente tenía un peso específico en las teorías de la revolución, era imaginada como una consecuencia mecánica y necesaria de la condición de explotación del proletariado, cuando, de hecho, no lo era.

Como podemos ver, introducir el elemento «interpretativo» en el marxismo y el comunismo no es un juego teórico; la crisis del comunismo soviético (paralelamente a la crisis del capitalismo neoliberal en la actualidad) requiere del marxismo un giro hermenéutico.[11] Tal giro es necesario, tanto para recuperar aquellos elementos de la subjetividad que el materialismo «vulgar» (para el que únicamente cuentan las estructuras económicas) siempre ha marginado, como debido a que conlleva todo el vigor de la hermenéutica, es decir, su rechazo a cualquier plan político en el que la verdad objetiva tenga que garantizar resultados. Como hemos visto en el capítulo 2, para Krugman la creencia de los economistas en una verdad absoluta es responsable de la crisis actual del capitalismo, es decir, la creencia de los economistas en un ámbito en el que «todo el mundo es racional y los mercados trabajan perfectamente».[12] En definitiva, si no hay una verdad «objetiva» tras las estructuras de la sociedad, el objetivo comunista de una sociedad sin clases, diferencias y conflictos jamás puede acaecer, puesto que una sociedad así sería el equivalente de la fantasía de Fukuyama (el «fin de la historia como el triunfo del capitalismo democrático»), que hemos analizado al comienzo del capítulo 2. La promesa co-

munista de una sociedad «sin clases» ha de interpretarse como «sin dominio», es decir, una vez más, sin la imposición de una verdad única y una ortodoxia obligatoria. Esta también podría llamarse una sociedad de «diálogo», de no haber abusado tanto de este término las clases dominantes con el fin de justificar el mantenimiento del *statu quo*. El «poder soviético más la electrificación» que Lenin propone no implica que los soviéticos, consejos obreros y campesinos, se congreguen para reconocer una única verdad. Estos son ámbitos de discusión y conflictos regulados entre posiciones e intereses diferentes que se mueven asimismo dentro de un marco que carece de un único poder dominante. Esa es probablemente la razón por la que Nietzsche consideró el «nihilismo» (el nihilismo positivo en que se desarrollan las conversaciones en vez de los diálogos)[13] como «la devaluación de los "valores supremos"»;[14] no de cualquier valor, decisión o preferencia, sino de aquellos que constriñen, como la verdad, la naturaleza y los principios éticos.

Somos muy conscientes de que Marx, Lenin o cualquiera de sus sucesores teóricos o prácticos jamás solucionaron el problema de la completa «realización» de una sociedad comunista.[15] El problema es que las llamadas luchas culturales (conflictos entre ideologías, religiones, identidades étnicas y sistemas políticos de signo diverso) que vemos en nuestra experiencia diaria se ven «contaminadas» cuando la propiedad tiene lugar. ¿Es posible imaginar una sociedad en la cual este factor contaminante sea eliminado o al menos reducido a un mínimo? Lo que nosotros sabemos ciertamente por nuestra experiencia es que todavía se está librando la batalla para eliminar o reducir el peso contaminante de la propiedad; quizá por ello la fase del comunismo que reclama la dictadura del proletariado jamás quedó superada en el marco del comunismo soviético. Si bien no podemos imaginar un mundo donde el comunismo se haya completado, tampoco podemos renunciar a este ideal como un principio regulador e

inspirador de nuestras decisiones concretas. Pero ¿no perderíamos así el sentido del ideal regulador? La lección de la razón práctica de Kant también tiene este sentido: la unión entre la virtud y la felicidad no es solo el fin que confiere sentido a los actos morales, sino también algo imposible de llevar a cabo en el mundo. No obstante, tal imposibilidad no elimina la obligación para con el imperativo categórico. En definitiva, el comunismo es utopía o, como diría Benjamin, un proyecto del «poder mesiánico *débil*, un poder sobre el que el pasado tiene un derecho».[16] Al fin y al cabo, el mesías, como Jesús enseña en los Evangelios, jamás se deja señalar de forma concluyente. El poder mesiánico de la utopía es también un límite crítico e indispensable; es solo a partir del momento en que la revolución se considera concluida (o, lo que es lo mismo, cuando el ser se identifica con el ente como un hecho presente) cuando se convierte en un poder despótico, hegemonía y violencia contra cualquier revelación hacia un futuro distinto.

Una sociedad sin clases y, en consecuencia, capaz de vivir en paz es el ideal que rige cualquier lucha comunista en el mundo. El hecho de que su completa realización no sea imaginable obedece en parte al vínculo indisoluble entre la teoría y la praxis: solo mediante el acercamiento a la realización del ideal aparecerán más claramente los rasgos de este.

El caso es que todas estas características constituyen la debilidad y la espectralidad que son la condición indispensable para el resurgimiento del comunismo. Tenemos que recordar que el comunismo fue un dominio poderoso no solo en el acontecimiento histórico del Estado soviético, sino también, aunque en términos muchos más internos de un país, cuando creía poder erigirse en una «fuerza de gobierno» en las democracias industriales avanzadas, como los gobiernos italianos de centro-izquierda (y numerosos regímenes socialdemócratas europeos) de las últimas décadas del siglo XX. Sin embargo, la izquierda que se relacionaba con el comunismo sufrió un proceso de degradación

que la hizo irreconocible para sus propios seguidores, como han puesto de manifiesto recientes resultados electorales en varios Estados europeos al llevar al poder a gobiernos de derecha en Alemania, Francia y el Reino Unido.[17] Podría objetarse que un comunismo débil y espectral de los partidos de izquierdas acepta «compromisos» con partidos políticos moderados o burgueses para obtener cuanto menos alguna mejora de la condición proletaria. Esta objeción resulta de especial valor si se piensa acerca del sentido positivo que adopta en el rol de los sindicatos, los cuales, como suele decirse, siempre deben «traer a casa los contratos». De ahí que el comunismo jamás puede presentarse como una fuerza radical revolucionaria.

Otro tanto podría decirse de los gobiernos reformistas de izquierda que han obtenido ciertamente importantes transformaciones parciales del orden social al alinearse con partidos burgueses, moderados y conservadores. Ignorar estos éxitos relativos significaría pasar por alto las mejoras en las vidas de muchos de los «débiles». Pero existen ahora numerosos signos de que ha de ponerse fin al reformismo y que este ya no es capaz de ganar terreno. El reformismo en la actualidad no logrará aquellas transformaciones parciales que han jalonado su historia sin el apoyo tenaz de un movimiento que cuestione radicalmente el orden capitalista armado existente. Como hemos visto, las democracias emplazadas, de las cuales forman parte esos partidos reformistas, han acatado las demandas del estamento dominante en lo tocante a conservar los sistemas bancarios y financieros a expensas de las contribuciones fiscales de los débiles. A estos contribuyentes se les ha dicho que esta era la única manera de evitar el colapso total de la economía, lo que choca con la obsesión reformista de los «éxitos relativos». Además de defraudar a los contribuyentes con esos rescates, los reformistas han apoyado, o integrado, las intervenciones militares que han servido desde la caída del muro de Berlín para conservar no

solo el capitalismo, sino, por encima de todo, las corporaciones globales.[18] Estos compromisos han destruido la posibilidad de una reforma sustancial.

Aunque el reformismo en Italia y otras «democracias» europeas haya sido rechazado por los gobiernos de derechas en el poder, ello no significa que ya no sea factible. Pero, para que los reformistas puedan albergar esperanzas de obtener resultados productivos dentro de los Estados-nación, necesitan contar con el apoyo de movimientos fuertes de disidencia social en un plano internacional: por ejemplo, en las experiencias populares democráticas recientemente llevadas a cabo en Sudamérica. Aunque es obvio que esos nuevos gobiernos socialistas, empezando con los regímenes bolivarianos de Hugo Chávez y Evo Morales, no tienen efectos directos en las democracias emplazadas de Europa, su sola presencia en el panorama internacional es un elemento importante para un clima internacional distinto y más abierto. Al fin y al cabo, los esfuerzos de esos gobiernos alternativos para incrementar su poder económico, social y político (en especial, Brasil y Venezuela) constituyen esfuerzos inequívocos para limitar el excesivo poder capitalista de las multinacionales cuyo centro se halla en Estados Unidos. Si bien es cierto que Obama no ha sido «objetivamente» ayudado en su campaña para la presidencia por la resistencia de Castro, las iniciativas de Chávez y los demás logros comunistas latinoamericanos, ¿no le han brindado un ejemplo real de cambio? Es justamente en tales ejemplos donde podemos hablar acerca de una presencia «espectral» del comunismo, una promesa que, como señaló Derrida, circula en el aire, no se identifica con ningún elemento concreto, pero puede ser percibido en la opinión pública y en la propagación de la desconfianza en torno al capitalismo de las democracias emplazadas. En palabras de Derrida:

> Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía indiscreto, casi secreto, como hacia 1848, pero

> cada vez más visible –hay más de una señal de ello. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint,* sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase.[19]

Lo que estas consideraciones supongan para el retorno del comunismo en su forma espectral o hermenéutica aún está por descubrir, sobre todo en la unión de la teoría y la praxis, sin la cual ninguna transformación real puede tener lugar. Las democracias emplazadas industriales expresan dos rasgos muy diferentes: mientras que las mayorías parlamentarias están siguiendo un rumbo conservador de derechas en el mundo occidental, los movimientos sociales europeos (preocupados por las necesidades más elementales, como los derechos civiles, sanitarios y ecológicos)[20] siguen en cambio con esperanza la renovación socialista de Sudamérica. En resumidas cuentas, la experiencia sudamericana está aportando a los débiles, no solo en Europa, sino también en Estados Unidos, una alternativa productiva a la condición de falta de urgencia creada por el capitalismo (otra señal es la batalla en torno a la reforma de Obama del sistema de salud). Como hemos visto, esta falta de urgencia implica que los Estados se sometan a un desarrollo en beneficio del PIB, prescindiendo de la mayoría de la población y creando las enormes diferencias de renta que Gallino expone. Cuando los débiles están aumentando en número, la senda neoliberal de una economía capitalista, con su énfasis en la intensificación del desarrollo, se constata no solo como socialmente improductiva, sino además como destructiva para la humanidad en general.

Si tomamos en consideración estos factores, podemos ver por qué el comunismo debe servir de «espectro», es decir,

no como un programa político que propone más caminos «racionales» para un desarrollo sin restricciones (que formaba parte de la agenda del socialismo científico), sino antes bien como un movimiento que abraza la causa programática del «decrecimiento»[21] como la única manera de salvar a la especie humana. Así, la función de espectro –que perturba y altera la rutina serena de aquellos que, como en el caso de Hamlet, deben recoger el fruto de la violencia– es útil para sacudir las conciencias de aquellos que prefieren no admitir las consecuencias del capitalismo. Prescindiendo de cualquier metáfora, nosotros creemos que el comunismo hermenéutico hoy en día, es decir, un comunismo programáticamente «débil», solo puede albergar la esperanza de un futuro diferente si posee el coraje de actuar como un espectro negándose a seguir el énfasis del capitalismo en un desarrollo racional. Y, si el comunismo hermenéutico no implica revoluciones violentas de inmediato, ello se debe a que resulta imposible derrotar al capitalismo armado y a que la obtención violenta del poder sería socialmente contraproducente. Al fin y al cabo, como han demostrado los nuevos gobiernos sudamericanos, el acceso comunista al poder todavía puede suceder en el marco de las reglas formales de la democracia.

La alternativa sudamericana

El comunismo débil no ha muerto. Ha comenzado a crecer en Sudamérica con Chávez, Morales y otros políticos democráticamente elegidos que están creando una urgencia internacional para las democracias emplazadas. Por eso renombrados intelectuales, escritores y periodistas, como Moisés Naím, Mario Vargas Llosa y Thomas L. Friedman, así como los principales medios internacionales de comunicación, están unidos por la obsesión de describir a esos políticos de Sudamérica democráticamente

elegidos como perversos, violentos y antidemocráticos.[22] Si esas figuras intelectuales y de los medios están obsesionadas con dicha región, ello obedece a que sus gobiernos representan una alternativa política al capitalismo global de las democracias emplazadas y, sobre todo, a que gobiernan por medio de programas comunistas en una era en la que el capitalismo parece haber triunfado.[23] Tales programas no solo benefician a los débiles (que son el sector poblacional predominante en la región), sino que, además, atraen la atención de los movimientos sociales europeos mencionados anteriormente. Sin embargo, contrariamente a los informes de nuestros medios occidentales, este nuevo comunismo débil difiere de forma sustancial de su anterior realización soviética (y de la china en la actualidad), porque los países sudamericanos siguen procedimientos electorales democráticos y logran asimismo descentralizar el sistema burocrático estatal por medio de las *misiones* (misiones sociales para proyectos comunitarios). En definitiva, si el comunismo débil se percibe como un espectro en Occidente, ello no solo obedece a las distorsiones de los medios de comunicación, sino también a la alternativa que representa utilizando los mismos procedimientos democráticos que Occidente asegura una y otra vez profesar, pero vacila en aplicar;[24] tiene que ser esa la razón por la que Chomsky ha afirmado hace poco tiempo que en «América Latina la gente se toma la democracia más en serio que en Occidente, ciertamente más que en Estados Unidos».[25]

Aunque sean varios los Estados de Sudamérica que han elegido gobiernos socialistas o comunistas, los medios de comunicación internacionales parecen centrar el grueso de sus ataques en el presidente de Venezuela. Probablemente ello sea así debido a que Chávez, al igual que Estados Unidos,[26] influye en las elecciones de otros países de la región. Mientras Chávez, por ejemplo, apoya a la población indígena de Bolivia en la elección de alguien de su propia mayoría étnica (y alguien que

se proponga nacionalizar sus recursos contra las corporaciones extranjeras),[27] Estados Unidos impone un gobierno neoliberal en Irak. Pero para explorar la alternativa sudamericana de Chávez, o lo que él llama la «Revolución Bolivariana», es necesario, en primer lugar, recordar sucintamente cómo se las arregló Chávez para convertirse en presidente,[28] ya que demasiadas veces su golpe de Estado (fallido) en 1992 se confunde con sus victorias democráticas (en elecciones y referendos) de 1998, 2000, 2004, 2006 y 2009.[29] Por ejemplo, el referéndum de 2009, que puso fin a la limitación de los mandatos presidenciales, se suele describir como una forma que Chávez encontró para mantenerse en el poder, aun cuando las elecciones se siguen teniendo que ganar democráticamente (también el primer ministro de Gran Bretaña puede ser reelegido indefinidamente).[30] Otra acusación a menudo repetida es la revocación de la licencia de emisión a RCTV (el segundo mayor canal televisivo de Venezuela) tras quedar demostrado que dio apoyo al golpe contra él en 2002.[31] Al margen de esta revocación, en la actualidad la mayoría de los medios venezolanos continúa en manos de la oposición,[32] y a RCTV se le permite emitir por cable y satélite.[33]

Los medios de comunicación internacionales siguen describiendo a Chávez como un dictador, debido a la urgencia política que representa: la alternativa a las imposiciones neoliberales de EEUU. Pero ¿dónde obtuvo Chávez esa conciencia política? Como explica Nikolas Kozloff en su estudio actualizado sobre América Latina, cuando Chávez (que ingresó en el ejército para salir de la pobreza) recorrió Venezuela como «un joven soldado, quedó impresionado ante las penalidades de los indios extremadamente pobres de Venezuela y la clamorosa injusticia social que vieron sus ojos».[34] Por eso, en 1992, él

> organizó un golpe de Estado contra C. A. Pérez, en un esfuerzo por acabar con la corrupción rampante y la «dictadura

> del Fondo Monetario». Aunque el golpe fracasó, convirtió a Chávez en una figura prominente y acentuó la tensión política creciente en las fuerzas armadas. Llevado en volandas hacia la victoria en 1998, en esta ocasión como civil, Chávez rompió los vínculos militares con EEUU. [...] La oposición venezolana, conducida por ricos magnates de la globalización, mandos militares conservadores y ejecutivos de la industria petrolera contrarios a la política nacionalista de Chávez para el petróleo, se rebeló. En abril de 2002, la oposición, que había estado recibiendo dinero de EEUU a través de la National Endowment for Democracy [NED, Fundación Nacional para la Democracia], financiada por los contribuyentes, tomó las calles de Caracas para exigir la renuncia de Chávez. Aprovechándose de la violencia en las calles y de la confusión política, los oficiales disidentes secuestraron a Chávez. P. Carmona, un ex ejecutivo petroquímico, se hizo con el poder, disolviendo el Tribunal Supremo y aboliendo la constitución del país. Sin embargo, oficiales leales a Chávez, secundados por masivas protestas callejeras de manifestantes a favor de Chávez, no tardaron en restituir en el poder al presidente. El retorno de Chávez supuso un revés doloroso para Washington y permitió al presidente venezolano consolidar su posición sobre la petrolera estatal. Con el dinero de la industria petrolera, Chávez ha podido profundizar la Revolución Bolivariana llevando a cabo programas ambiciosos en áreas como la salud y la educación.[35]

La «Revolución Bolivariana» es el compromiso de Chávez con el socialismo del siglo XXI.[36] Llamada así en memoria de Simón Bolívar, el líder revolucionario latinoamericano de comienzos del siglo XIX en las guerras de la independencia sudamericanas, la «Revolución Bolivariana» invoca el deseo de hacer realidad el sueño de Bolívar de una Latinoamérica unida. Mientras que

para Bolívar la unión de Latinoamérica se articulaba contra los opresores españoles, para Chávez la unificación se construye contra las imposiciones neoliberales y militares estadounidenses que, junto con la «dictadura del Fondo Monetario», han reducido la región a una vasta ciudad miseria, es decir, el desecho del capitalismo. Como cabe suponer, es justamente de esas ciudades miseria de donde Chávez recibe la mayor parte de su apoyo electoral en la medida en que todas sus iniciativas políticas se dirigen hacia la población más débil.

Cuando Chávez consiguió al fin asegurar el control de los recursos petrolíferos tras el golpe contra él en 2002, obligó a la mayor compañía petrolífera de Venezuela, PDVSA, a distribuir la riqueza petrolera por todo el país.[37] El plan de comunismo débil es llamado el «Plan Siembra Petrolera»,[38] e invita a las comunidades a diseñar sus propios proyectos de desarrollo para los que PDVSA aporta la financiación. En 2005, programas sociales como Barrio Adentro (para la salud comunitaria), Sucre (para becas universitarias) y otros recibieron más de 6900 millones de dólares de PDVSA. Tal vez el programa social más famoso sea Misión Milagro, que realizó cirugía ocular gratuita a miles de venezolanos. Este programa es parte del amplio acuerdo cubano-venezolano en virtud del cual, a cambio de petróleo subsidiado, 14 000 médicos cubanos fueron enviados para ayudar a transformar «la situación de los distritos pobres, donde se han creado 11 000 consultorios de barrio y el presupuesto de salud se ha triplicado».[39] A consecuencia de este programa político de comunismo débil, la pobreza extrema se ha reducido en un 72 por ciento desde 2003, la mortalidad infantil ha caído en más de un tercio y Venezuela es hoy un territorio libre de analfabetismo.[40] Esta cooperación con Cuba constituye también una defensa contra enemigos comunes: Estados Unidos y el FMI.

Como hemos dicho, la Revolución Bolivariana de Chávez no se circunscribe a su país,[41] sino que incumbe a toda la región.

Junto con Castro (que se erigió enseguida en su «mentor»),[42] Chávez comenzó a brindar apoyo a otros políticos que compartían esos enemigos comunes y también tenían interés en favorecer a los ciudadanos más débiles de sus países. Espoleados por la elección democrática de Chávez y la revuelta social contra el neoliberalismo, en 2002 Lula fue elegido (democráticamente) presidente de Brasil, Kirchner en Argentina en 2003, Bachelet en Chile en 2005, Morales en Bolivia en 2005, Correa en Ecuador en 2006, Ortega en Nicaragua en 2006, Lugo en Paraguay en 2008, Funes en El Salvador en 2009 y Mujica en Uruguay en 2009.[43] Si bien la mayor parte de los políticos pusieron en marcha, de formas diferentes, programas de comunismo débil, el aliado más representativo y más cercano a Chávez es Evo Morales,[44] quien solo tres meses después de asumir el cargo abandonó el FMI y el Banco Mundial a causa de la tendencia de estos a «resolver las controversias favoreciendo a las corporaciones internacionales y en contra de los gobiernos».[45]

Como hacen notar Forest Hylton y Sinclair Thomson, aunque «América Latina haya sido el escenario de la oposición más radical a la reestructuración neoliberal durante los últimos cinco años, Bolivia se ha erigido en su avanzadilla insurreccional».[46] Morales no solo se ha erigido en el primer presidente de Bolivia perteneciente a la mayoría étnica del país (aimara), sino que es de los primeros de la región en llevar a la práctica una nacionalización radical de los recursos de su país (petróleo, gas natural y casi la mitad de las reservas mundiales de litio) en detrimento de la explotación por las corporaciones internacionales (BP, General Motors, Bechtel) y a favor del control por parte de los indios originarios.[47] No obstante, para recuperar el control de los recursos naturales de Bolivia, Morales se vio obligado (por medio de un referéndum celebrado el 25 de enero de 2009) a modificar la constitución, que había sido redactada por los descendientes de

los colonizadores españoles. Esos colonizadores, que hoy, como en aquel entonces, representan a una minoría étnica, viven en las provincias orientales de Bolivia, las cuales albergan la mayor parte de los recursos del país. Como cabe suponer, el principal obstáculo para Morales provino de esas minorías blancas que, como explica Richard Gott de *The Guardian,* todavía «poseen una mentalidad racista y fascista y, después de siglos llevando el control, sienten aversión ante la perspectiva de que su futuro esté en manos de la mayoría indígena antes subyugada».[48] Sin embargo, el referéndum aprobó el cambio con el 61,43 por ciento de los votos, promulgando una reforma de la tenencia de la tierra y del sistema judicial «en beneficio de la población. Pero lo más importante –y en el núcleo de la nueva carta constitucional– son las cláusulas que refuerzan los derechos de los pueblos indígenas del país».[49] Desafortunadamente, para obtener la aprobación la nueva constitución precisaba algo más que el apoyo popular democrático, ya que las provincias orientales de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando no solo trataron de boicotearla, sino que, además, amenazaron violentamente con declarar su independencia de Bolivia. Aunque la Unión Europea desplegó a un grupo de observadores en las elecciones,[50] fue la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) la que logró, tras una cumbre de emergencia celebrada en la capital chilena, el acatamiento de las provincias orientales a su presidente democráticamente elegido, así como garantías de su participación pacífica en el referéndum. Tras la cumbre, que permitió que el referéndum pudiera celebrarse, Morales declaró que aquella era la primera vez en la historia de la región «que los países deciden resolver los problemas de Sudamérica por sí mismos. En el pasado, los asuntos, aun siendo internos o bilaterales [...] latinoamericanos, se discutían en Estados Unidos».[51]

En definitiva, las iniciativas de Chávez y las nacionalizaciones de Morales constituyen ejemplos paradigmáticos de comunismo débil. Descentralizan el aparato burocrático estatal que fue tan contraproducente en la Unión Soviética: al tiempo que los consejos independientes incrementan la participación de la comunidad, la nacionalización ha devuelto la tierra, la dignidad y los derechos a los segmentos más débiles de la población.[52] Pero, si Chávez y Morales lograron promulgar estas políticas progresistas en sus propios países, ello se debe también a que toda la región ha sido capaz de resistir algunas de las «características más extremas [del capitalismo] e incluso establecer acuerdos innovadores al margen de las estructuras mercantilistas formales».[53] La mayoría de esos acuerdos son tutelados por organizaciones como el Alba (Alianza Bolivariana para las Américas), Mercosur (Mercado Común del Sur), Banco del Sur y Unasur, entre otras.[54] Con estas organizaciones, Sudamérica está proporcionando una alternativa no solo para los débiles de su población, sino también para otros continentes en busca de un sistema político, económico y ecológico diferente.[55] Por ello, el Banco del Sur fue recientemente apoyado por Stiglitz frente a las imposiciones del FMI, y Chomsky elogió a Unasur como una «alternativa» a la dominación de EEUU en la región.[56] *El comunismo débil es la alternativa política a las imposiciones neoliberales de las democracias emplazadas.*

Tras años de sometimiento a las políticas capitalistas de mercado que obligaban a los países sudamericanos, entre otras entidades, a eliminar obstáculos para las inversiones extranjeras, el comunismo débil ha empezado a hacerse con el control. Por eso, en 2009, Lula prefirió no acudir a la reunión de Davos con el fin de participar nuevamente, junto con Chávez, Morales y otros líderes sudamericanos, en el Foro Social Mundial de Belem. Durante los últimos diez años, dicho foro se ha convertido en una alternativa efectiva a la reunión suiza y en el motor impulsor de aquellos movimientos sociales sin los cuales Lula, Chávez y otros políticos no hubiesen sido elegidos. Aunque esos movimientos

sociales «difieran en muchos aspectos de un país a otro, todos comparten una antipatía hacia el control político, económico y militar estadounidense»,[57] una oposición que se encuentra en la esencia de los programas económicos del comunismo débil. Por eso, Lula, al abordar la reciente crisis económica de 2008 en el foro social, se sintió obligado a subrayar que la misma «no tenía por causa "el socialismo de Chávez" o "las luchas de Morales", sino las políticas de quiebra y la falta de control financiero de los Estados ricos fuera del continente».[58] Teniendo en cuenta que los «métodos neoliberales [...] crearon el Tercer Mundo»,[59] los ciudadanos sudamericanos continuarán votando probablemente a estos líderes comunistas. Como ha señalado Mark Weisbrot, han «tenido éxito allí donde sus predecesores neoliberales fracasaron» y

> cambiaron sus políticas económicas de forma que incrementaron el crecimiento económico. La economía de Argentina creció más de un 60 por ciento en seis años y la de Venezuela, un 95 por ciento. Estas son tasas de crecimiento enormes, aun tomando en consideración las recesiones anteriores de estos países, e hicieron posible reducir sensiblemente la pobreza. Los gobiernos de izquierda han logrado, además, un mayor control sobre sus recursos naturales (Ecuador, Bolivia y Venezuela) y cumplieron sus promesas de compartir con los pobres los ingresos de los recursos. Así es como se supone que funciona la democracia: la gente votó por el cambio y obtuvo un poco de aquello por lo que votaron, con expectativas razonables de las cosas seguirán cambiando. No debería causarnos sorpresa que la mayoría de los votantes latinoamericanos se mantengan fieles a la izquierda en los tiempos difíciles. ¿Quién si no va a defender sus intereses?[60]

Los gobiernos sudamericanos logran defender los intereses económicos de sus ciudadanos porque se han ido alejando no

solo de imposiciones neoliberales, sino de la presencia militar auxiliar, esto es, del capitalismo armado.

Unasur, que se inspiró en la Unión Europea (antes de la creación de un parlamento común, una moneda y un pasaporte para todos sus Estados miembros), ha intentado, a través de sus Estados miembros, desalojar las bases militares estadounidenses permanentes presentes en la región. Mientras que hay bases militares de EEUU en toda Europa, en Sudamérica solo Perú, Paraguay, Honduras y Colombia,[61] que posee el único gobierno conservador de la región, accedieron recientemente a un aumento de la presencia militar estadounidense a cambio de miles de millones de dólares y facilitaron la entrada de suministros militares. A pesar del pobre historial de Colombia en materia de derechos humanos, Estados Unidos sigue apoyando al presidente Uribe, no solo a cambio de esas bases (que, además, albergan armas nucleares), sino de un apoyo político en general habida cuenta de la creciente antipatía en la región hacia Estados Unidos.[62] Pero esta no es la única señal de que Estados Unidos está intentando recuperar el control de Sudamérica. En 2008, la Cuarta Flota regresó a las aguas de la región, y en 2009 se consintió un golpe militar contra el presidente democráticamente elegido de Honduras.[63] Aunque dicho golpe pudo haberse evitado fácilmente, teniendo en cuenta que Estados Unidos aún cuenta con una base en el país, Estados Unidos apoyó por el contrario al nuevo presidente impuesto, porque el «proceso de reforma constitucional que Zelaya esperaba poner en marcha podía conducir fácilmente al rechazo por parte de los votantes de las tropas extranjeras en su territorio».[64] Todos estos son ejemplos del interés estadounidense en la región, un interés que va mucho más allá de sus recursos naturales, aun considerando que «EEUU obtiene la mitad de su petróleo de América Latina».[65]

No obstante, en lugar de responder militarmente a estas provocaciones, Unasur ordenó a su Consejo de Defensa investigar

el peligro que esas bases en Colombia plantean para la región y declaró (después de la cumbre celebrada en Bariloche, Argentina, el 29 de agosto de 2009) que «Sudamérica ha de seguir siendo un "territorio de paz", y que las fuerzas militares extranjeras no deben amenazar la soberanía ni la integridad de ningún país de la región».[66] Si los gobiernos comunistas imperantes en la región pierden un día el apoyo electoral, ello no será debido a las imposiciones del capitalismo armado, sino a que sus propios movimientos sociales habrán dejado de apoyarlos. Al fin y al cabo, se optó por el comunismo débil a causa de la pobreza abrumadora que impera en la región tras décadas de imposiciones neoliberales; la misma pobreza que ahora está empezando a aparecer en los Estados occidentales. En resumidas cuentas, Estados Unidos siente la necesidad de recuperar el control de Sudamérica no solo por sus recursos naturales, sino también, y principalmente, porque su modelo social, económico y democrático está volviendo a convocar el espectro del comunismo en todo el mundo.[67]

Chávez: ¿un modelo para Obama?

Como hemos visto, el problema para el neoliberalismo de EEUU es que el comunismo débil de Sudamérica, guiado por Chávez, se ha tornado una «urgencia», es decir, una alternativa económica y política válida para las democracias emplazadas. El presidente venezolano se las ha ingeniado para ayudar a los otros políticos elegidos en la región que promulgaron modelos comunistas a favor de los débiles, y, además, ha atraído a los movimientos sociales occidentales insatisfechos con sus políticos reformistas de izquierdas. Fukuyama debe haberse percatado de todo ello, puesto que recientemente se ha sentido obligado a expresar que la «idea de que la Venezuela contemporánea representa un

modelo social superior a la democracia liberal es absurda».[68] Al contrario que Fukuyama, Greg Grandin, en un artículo reciente para *The Nation* (que giraba en torno a la creciente militarización estadounidense de Sudamérica bajo la administración de Obama), subraya en cambio que en toda Latinoamérica

> una nueva generación de activistas comunitarios sigue haciendo avanzar el movimiento democrático global que el 11-S hizo descarrilar en gran medida en Estados Unidos. Proporcionan un liderazgo importante a las organizaciones medioambientales, indígenas, religiosas y de derechos humanos en EEUU, trabajando para desarrollar una agenda de justicia social integral y sostenible. Latinoamérica no supone un peligro militar serio. Ningún país está intentando hacerse con un arma nuclear ni impedir el acceso a recursos vitales. [...] Obama es popular en Latinoamérica, y la mayor parte de los gobiernos, incluyendo los de izquierdas, hubiera visto con buenos ojos una diplomacia desmilitarizada que reste importancia al terrorismo y priorice la reducción de la pobreza y la desigualdad: justamente el tipo de «nuevo multilateralismo» que Obama reclamó en su campaña. [...] Incapaz de hacer concesiones, o reacia a hacerlas, sobre estos y otros temas importantes para Latinoamérica –normalizando las relaciones con Cuba, por ejemplo, o impulsando la reforma en materia de inmigración–, la Casa Blanca está adoptando una postura cada vez más antagónica.[69]

Las razones para finalizar este libro dirigiendo nuestra atención a los últimos ejemplos revolucionarios sudamericanos, en particular el de Chávez, deberían ser del todo evidentes para cualquiera que esté insatisfecho con las democracias emplazadas. Chávez, junto con sus aliados, aporta una alternativa y un modelo que podríamos seguir. Sin embargo, nuestra atención ha sido atraída

no solo por la política social sudamericana, sino también por el desmesurado interés que el gobierno de Obama (del cual todos seguimos aguardando cambios innovadores)[70] está poniendo en reforzar, consolidar y asentar la presencia militar estadounidense en Sudamérica. El reciente golpe con apoyo estadounidense en Honduras y las nuevas y poderosas bases que se están abriendo en Colombia causan alarma, teniendo en cuenta que ninguno de esos Estados, como Grandin explica, representa riesgo militar alguno para Estados Unidos. Esto recuerda a la «Operación Cóndor», es decir, aquellas políticas que en la década de 1970 sostenían las peores dictaduras militares sudamericanas.[71] No hay duda de que la obsesión estadounidense con la región está motivada no solo por un interés estratégico, es decir, el temor a formaciones políticas y económicas extracapitalistas, sino también por temor al ejemplo democrático que dan esos Estados comunistas. Si el «comunismo hermenéutico» ha de ser confrontado en la práctica, estamos convencidos de que se lo puede encontrar en esas democracias latinoamericanas que se han construido a semejanza de la resistencia cubana. Esto explica la especial tenacidad que caracteriza a la política exterior estadounidense en lo tocante a Venezuela, que se ha erigido en el referente en Latinoamérica. Aunque el modelo social y democrático ejemplar de Venezuela se presente solo aquí, al final de nuestro libro, constituye la clave de nuestra tesis.

El comunismo hermenéutico no es un discurso teórico que aspire simplemente a brindar perspectivas filosóficas sobre aquellas ideas de revolución o transformación radical de la sociedad que todavía logran pervivir en nuestro imaginario y nuestras imaginaciones. Más bien, se trata de una teoría capaz de poner al día el marxismo clásico y volver a hacer creíble la posibilidad efectiva del comunismo. Aunque en un plano teórico hemos sostenido que solo al margen de los horizontes científicos y metafísicos que todavía dominan el marxismo clásico se puede

pensar correctamente acerca de una revolución, en el plano práctico tal posibilidad teórica puede vincularse a los ejemplos efectivos de «nuevo» comunismo en América Latina. En definitiva, esta teoría no es otra cosa que una revaluación de nuestra herencia marxista, alentada e inspirada por aquellas realidades que han sido esbozadas en la «América real» de Chávez, Morales y Lula; hay que aclarar que aunque Lula tuviera que hacer frente a la historia vasta y compleja de Brasil, que lo obligó a aplicar los mismos ideales comunistas de una forma mucho más limitada, se erigió pese a todo en una voz alternativa en los asuntos internacionales.[72]

Si bien no estamos seguros, es muy posible que la resistencia cubana, después de 50 años de ataques terroristas y embargos por parte de EEUU,[73] hiciera posible el surgimiento del socialismo bolivariano de Chávez, así como las otras transformaciones políticas en América Latina. Como explicó Noam Chomsky,

> Cuba se ha convertido en un símbolo de la resistencia valerosa a la agresión. Desde 1959, Cuba ha sido objeto del ataque de la superpotencia del hemisferio. Ha sido invadida, sometida a más terror que tal vez el resto del mundo en su conjunto –ciertamente que cualquier otro país en el que yo pueda pensar– y se encuentra bajo un dominio económico absoluto que ha sido considerado completamente ilegal por todos los organismos internacionales relevantes. Ha tenido que padecer el terrorismo, la represión y la censura, pero sobrevive.[74]

La revolución cubana representa la resistencia victoriosa de un pequeño país frente a la explotación moral con que el imperialismo estadounidense y el régimen de Batista lo obligaron a convertirse en el «burdel para los hombres de negocios norteamericanos».[75] Al igual que Cuba, nuestro comunismo débil o espectral es

capaz de resistir el mundo capitalista dominante. La creencia en estas eficaces políticas alternativas latinoamericanas convierte el comunismo hermenéutico en una semilla de la resistencia filosófica a las imposiciones de las filosofías conservadoras realistas (y no a la inversa); las posiciones filosóficas todavía convencidas de que el único orden posible del mundo es el capitalista están siempre dispuestas a explotar y dominar con un «rostro humano», como subraya a menudo Žižek. Y es justo mediante ese rostro humano como la manipulación desmesurada de los medios de comunicación (dependientes y comprometidos con los partidos europeos de seudoizquierdas) ha vuelto inconcebible la idea de que el comunismo pueda deparar transformaciones políticas. Acerca de una posibilidad tal solo se puede pensar en aquellas regiones en las que la dominación colonial europea encuentra la oposición de comunidades originarias, en otras palabras, donde es posible construir alternativas verdaderas sobre las ruinas del capitalismo industrial occidental.

Muchos podrían objetar que hacer referencia a ese espíritu comunicativo, que aún pervive en tantas regiones de Sudamérica, es simple y llanamente «mitificar» el Tercer Mundo. Pero una afirmación así olvida que los orígenes de nuestra crisis financiera se hallan también arraigados en la modernidad occidental, es decir, en el espíritu que dominó el colonialismo europeo. Tal espíritu implica una relación con los recursos naturales basada en la explotación capitalista, y también un aspecto más amplio que concierne a la cultura general y a la manera de relacionarnos con los demás. Aunque las sociedades chinas o indias podrían funcionar también como un modelo para Occidente, lo que ahora vemos en ellas no son formas nuevas de capitalismo, socialismo o comunismo, sino más bien la encarnación de la «jaula de hierro del capitalismo» de Max Weber. Si esas sociedades han asimilado y vertido las prácticas neoliberales con mayor eficacia que Occidente, ello no se debe a que hayan aplicado un método

mejor, sino a que funcionan dentro de unos marcos mucho más rígidos. Sin caer en un análisis antropológico comparativo de modelos culturales diversos, el socialismo sudamericano, al no estar enmarcado en una visión rígida o, como la hemos llamado en este libro, metafísica del mundo, parece ser el ámbito en que puede tener lugar una alternativa posible a la visión capitalista dominante del mundo.

La idea que nos ha guiado a lo largo de este texto es rigurosamente materialista: los cambios estructurales que vemos en las sociedades sudamericanas son indisociables de una cultura colectiva y una estructura muy distintas de las que caracterizan a Occidente. Pero pensar que esta diferencia solo es una expresión del subdesarrollo o de la asimilación incompleta de la modernidad sería una conclusión prejuiciada por las creencias coloniales. Es el pensamiento posmoderno, al margen de su vigencia hoy en día, de Lyotard, Derrida y otros el que nos liberó de aquellos dogmas modernos que impusieron la forma occidental de desarrollo sobre las poblaciones «subdesarrolladas». Si instituciones internacionales como el FMI siguen concibiendo su ayuda al Tercer Mundo atendiendo precisamente a esta idea de desarrollo, la alternativa sudamericana supone una sacudida a este marco eurocéntrico, moderno.

Los gobiernos sudamericanos democráticamente elegidos constituyen también una señal de cómo las democracias occidentales se han sometido a aquellos intereses privados sin los cuales los políticos no podrían financiar sus campañas políticas. El propósito de nuestro libro, si bien explora el estatus del comunismo, es también mover a reflexión sobre el valor de la democracia tal como se practica en Occidente. Deberíamos dejar de considerar como algo escandaloso la idea de que una revolución pueda acaecer sin la autorización previa de los ciudadanos expresada en referéndum; al fin y al cabo, ninguna constitución moderna surgió «democráticamente», comenzando

por la de Estados Unidos, cuya constitución fue redactada por un grupo de intelectuales progresistas. Aunque se trate de un argumento espinoso, uno debería preguntarse si, en la actualidad, los ciudadanos estadounidenses son de veras más libres que los cubanos. Después de todo, las libertades que los cubanos han perdido en estos últimos años no son constitucionales, sino ocasionadas por las limitaciones impuestas a su economía por años de embargo estadounidense. Por esa razón, figuras públicas progresistas estadounidenses como Michael Moore, Oliver Stone y Noam Chomsky han subrayado reiteradamente que hoy en día todas las posibilidades efectivas de llevar una vida justa están del lado de los cubanos. Aunque los gobiernos sudamericanos no hayan traicionado la democracia parlamentaria, estamos convencidos de que habría que salir en defensa de los mismos incluso si finalmente acaban teniendo que violar esas reglas. Como dijo Mao:

> Hacer la revolución no es ofrecer un banquete, ni escribir una obra, ni pintar un cuadro o hacer un bordado; no puede ser tan elegante, tan pausada y fina, tan apacible, amable, cortés, moderada y magnánima. Una revolución es una insurrección, es un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra.[76]

Desconocemos cómo se desarrollará la relación entre el capitalismo armado de las democracias emplazadas y los gobiernos latinoamericanos, pero todos debemos esperar que no degenere en un conflicto violento, aun cuando Estados Unidos parece tolerar esta opción. El problema por el que tenemos que interrogarnos al terminar este libro, que intenta recobrar la fe en una transformación radical de nuestro orden actual, queda bien sintetizado en una afirmación de Mao: «Hacer la revolución no es ofrecer un banquete». Al margen de nuestra admiración por una

visión de la historia que excluye progresivamente la violencia, no somos muy optimistas, habida cuenta de que los últimos niveles de desigualdad social, económica y militar causada por el capitalismo no cesan de incrementarse, amenazando todo proyecto de transformación social.

La historia, como el conflicto dialéctico de autoridades, clases o poblaciones enteras, no ha finalizado. Ni la proletarización universal (de la que Marx hacía depender la revolución comunista) ha sido erradicada por la generalización del bienestar con la globalización, porque esta no ha extendido la riqueza. Con el pretexto de posibles ataques terroristas, la intensificación del control terminará por obligarnos a vivir en el mundo «prisionero» que Nietzsche denominó «nihilismo consumado»: un mundo en el que para sobrevivir como seres humanos tenemos que erigirnos en *Übermensch,* es decir, individuos capaces de construir nuestra propia interpretación alternativa del mundo en vez de someterse a las verdades oficiales. Esta es también la razón por la que el *bisheriger Mensch,* «el hombre de la tradición precedente», es el hombre de la modernidad que necesita salir de su sometimiento a la metafísica para encontrarse con otras culturas del mundo y proponer maneras de vivir alternativas.

Contrariamente al realismo metafísico conservador, el comunismo hermenéutico permite que otras culturas sugieran visiones diferentes del mundo, visiones todavía no emplazadas dentro de la lógica de la producción, el beneficio y el dominio. Si bien las revueltas de las poblaciones coloniales todavía se hallan dominadas en gran medida por el capitalismo occidental, esas revueltas cobran cada vez más una mayor conciencia de la posibilidad de convertirse en una revuelta cultural más que en un método para una redistribución equitativa de la riqueza. Mientras que la modernidad europea proclamaba ser la portadora de los valores universales y, por tanto, veía con recelo cualquier demanda surgida de comunidades particulares o poblaciones con

lazos identitarios, hoy en día no podemos seguir creyendo en la necesidad de, pongamos por caso, un movimiento proletario internacional, es decir, de un valor universal. El mundo no dejará de estar alienado por la búsqueda de su identidad, sino al estar abierto a la multiplicidad de identidades. No obstante, si para construir ese mundo tenemos que «unir a todos los proletarios del mundo», terminará siendo necesario proyectar la fundación de una Quinta Internacional, como Chávez ha propuesto recientemente.[77] Si bien respaldamos también la propuesta de Chávez, el proyecto comunista debe tener siempre en cuenta su inspiración hermenéutica frente a todas aquellas tentaciones metafísicas y los horrores de aquellos universalismos que han derramado sangre en todo el mundo.

Desafortunadamente, el comunismo hermenéutico no puede asegurar una existencia pacífica, diálogo, ni una vida tranquila, porque este ámbito «normal» ya pertenece a los vencedores dentro de las democracias emplazadas. En estas democracias, los débiles han sido desechados con el fin de que los vencedores puedan mantener una vida sin trastornos; esta, al fin y al cabo, tiene que ser la razón por la que las palabras «estabilidad» o «bipartidismo» son empleadas tan a menudo por Obama y otros presidentes en cumbres internacionales y nacionales. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto la última crisis económica, el llamado mundo estable no tiene nada de estable. A medida que crece la inestabilidad, también lo hacen las posibilidades de una revolución mundial, una revolución que el comunismo hermenéutico no está aguardando en la orilla de la historia, sino más bien tratando (paradójicamente) de evitar. Si preferimos esquivar tal revolución, ello no se debe a que no creamos en la necesidad de una alternativa, sino a que las fuerzas del capitalismo armado son demasiado poderosas tanto en el seno de las democracias emplazadas como en su desecho. Como hemos visto antes, esos mismos territorios en los márgenes de las democracias emplazadas forman parte también del mecanismo del capitalismo armado y se encuentran, por tanto, sometidos a lo que Danilo Zolo llama «guerras humanitarias» para garantizar la estabilidad.

Como hemos señalado en el capítulo 3, la hermenéutica no es una valoración de la tradición, sino sobre todo una ontología del acontecimiento, una filosofía de la inestabilidad. En este contexto, la concepción dialéctica de la historia por parte del comunismo no está dominada, como en los sistemas metafísicos, por el momento de la conciliación, sino más bien por la conciencia de que el ser como acontecimiento vuelve a poner en duda las conciliaciones provisionales ya logradas. Como teoría dialéctica, el comunismo hermenéutico no se considera el portador de las verdades metafísicas ni una metafísica de la historia como conflictos y enfrentamientos. En cambio, tiene la convicción de que, en la presente situación de universalización creciente, falta de urgencia e imposibilidad de revolución, la filosofía tiene la tarea de avivar la conciencia del conflicto, aun cuando todo («estabilidad», «valores» culturales y «realismo» de la filosofía analítica) parece demostrar que se equivoca.

En definitiva, el comunismo hermenéutico propone una concepción efectiva de la existencia para aquellos que no quieren ser esclavizados en, y por, un mundo totalmente organizado. Si bien no estamos pensando en la figura del revolucionario profesional como la única posibilidad para una existencia auténtica, no vamos a excluir el interés de una idea tal. La tesis de Heidegger según la cual la existencia es un proyecto arrojado es la única que podemos proponer como alternativa a la pura disciplina estática de la política de las descripciones, basada en el dominio en todas sus formas. El hecho de que la transformación del mundo no se pueda proyectar en forma de compromiso violento, el cual no haría sino provocar una mayor represión, hace mucho más difícil el objetivo de resistencia y oposición y, por tanto, el co-

munismo. Al fin y al cabo, las grandes revoluciones del pasado, como la revolución rusa y la china, parecen hoy acontecimientos que tenían que adoptar las armas de sus enemigos, abocando a regímenes tan violentos y represivos como aquellos a los que se habían propuesto destruir. Pero nosotros no aceptamos la visión desesperada de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica,* según la cual toda forma de renovación, tras la gran experiencia de los «grupos en fusión», ha de caer nuevamente en la rutina del dominio, en un triunfo que él consideraba como «práctico-inerte». Hoy en día la integración global del mundo procura formas de resistencia que difieren de las revueltas armadas del pasado. Ejemplos de métodos no violentos, desde Gandhi a la «presión» ejercida por la mera existencia de las democracias comunistas de Chávez y Lula, pueden servir para limitar el actual dominio del gran imperio del capitalismo. Estas son en la actualidad las alternativas más productivas de que disponemos. Otras formas de resistencia pasiva, como boicots, huelgas y demás manifestaciones contra instituciones opresivas, pueden ser efectivas, pero solo si toman parte multitudes reales de ciudadanos, como en Latinoamérica.[78] Estos movimientos multitudinarios podrían evitar volver a caer en lo práctico-inerte, que es la consecuencia natural de aquellas revoluciones confiadas a unos intelectuales de vanguardia escasos e inevitablemente violentos, es decir, a quienes tan solo han *descrito* el mundo de diversas maneras. Ahora ha llegado el momento de *interpretar* el mundo.

Notas

1. Lenin, V. I., «Our Foreign and Domestic Position and Party Tasks», discurso pronunciado ante la asamblea de la gubernia de Moscú del PCR (B) el 21 de noviembre de 1920. En Lenin, V. I., *Collected Works,* trad. [al inglés] de J. Katzer, Moscú, Progress

Publishers, 1965, vol. 31, págs. 408-426 [vers. cast.: *Obras completas,* Madrid, Akal, 1978].

2. Reproducimos en su integridad el pasaje de la respuesta original de Heidegger a los periodistas de *Der Spiegel* (Rudolf Augstein, Georg Wolff, el escritor Heinrich y Wiegand Petzet): «*Der Spiegel:* Bien. Ahora la pregunta surge con naturalidad. ¿Puede influir el individuo de algún modo en esta red de inevitabilidades? ¿O puede hacerlo la filosofía? ¿O podrían aquel y esta influir en dicha red en la medida en que la filosofía podría orientar al individuo o a varios individuos hacia una acción específica? Heidegger: Permítanme responder de forma breve y en parte laboriosa, pero a partir de largas reflexiones: La filosofía no podrá efectuar una transformación inmediata de la presente condición del mundo. Esto no solo es válido para la filosofía, sino para todo el pensamiento y el esfuerzo meramente humanos. Solo un dios puede salvarnos. La única posibilidad que nos queda es preparar una buena disposición por medio del pensamiento y la poesía para la aparición de Dios o para la ausencia del mismo en la época del naufragio *(Untergang)*; pues ante el dios ausente naufragamos [...]. La preparación de una buena disposición puede ser el primer paso. El mundo no puede ser lo que es o del modo que es a través del hombre, pero tampoco puede serlo sin el hombre. A mi modo de ver esto está relacionado con el hecho de que lo que yo denomino con la palabra ser, una palabra tradicional, ambigua y desgastada, necesita al hombre para su revelación, preservación y formación. Veo la esencia de la tecnología en lo que denomino la estructura de emplazamiento *(das Ge-Stell)*, una expresión a menudo ridiculizada y tal vez algo torpe. Ejercer el control del emplazamiento significa: la esencia del hombre es emplazada, exigida y cuestionada por un poder que se manifiesta en la esencia de la tecnología y que el hombre no controla. Ayudar a comprenderlo es todo cuanto cabe esperar del pensamiento. La filosofía ha llegado a

su extremo» (Heidegger, M., «Only a God Can Save Us: *Der Spiegel*'s Interview», en *Philosophical and Political Writings,* ed. de Manfred Stassen y trad. [al inglés] de M. P. Alter y J. D. Caputo, Nueva York, Continuum, 2003, pág. 38. A la versión original alemana de esta entrevista se puede acceder ahora en el sitio de *Der Spiegel:* http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/59/03/dokument.html?id=9273095&top=SPIEGEL).

3. Recientemente, Fidel Castro (junto con Chomsky, Obama y otras personalidades internacionales) ha insistido en que la especie humana se enfrenta a «un peligro serio de extinción», debido a los frutos de la ciencia, que parecen no tener límites y cuya capacidad para la destrucción está más allá de la razón. Esta preocupación apareció igualmente en una de las respuestas de Castro a I. Ramonet cuando afirmó que «salvar la especie será una tarea de titanes, pero jamás será posible a través de sistemas económicos y sociales en que solo la ganancia y la publicidad decidan» (Castro, F., *Fidel Castro. Biografía a dos voces,* Barcelona, Debate, 2007, pág. 367).

4. Este argumento es defendido con el pretexto de la economía colectiva necesariamente disfuncional, porque «únicamente el capitalismo», como solía decir Thatcher, puede producir y distribuir riqueza y felicidad; el arquitecto de la economía neoliberal fue M. Friedman, cuyo *Capitalismo y libertad* (1962) influyó significativamente en los consejeros de Thatcher en materia de macroeconomía. Véanse Minford, P., «Inflation, Unemployment, and the Pound», en Roy, S. y Clarke, J. (eds.), *Margaret Thatcher's Revolution: How It Happened and What It Meant,* Londres, Continuum, 2005, págs. 50-66; y Friedman, M., «Comment», en *Margaret Thatcher's Revolution..., op. cit.*, pág. 66.

5. Derrida, J., *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1998.

6. Como dijimos en el capítulo 1, entre los fines de la destrucción heideggeriana de la metafísica se hallaba el interés por recuperar la historia olvidada del ser, es decir, de los oprimidos.

Tal vez sea también por eso por lo que dedicó un ensayo entero a una sentencia de Anaximandro («De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo»), donde la injusticia de la imposición está en la esencia de la naturaleza de las cosas, esto es, el ser. (Véase Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque, op. cit.*, pág. 290.)

7. Parece apropiado citar nuevamente el comentario de Rorty a propósito de la importancia del «gobierno democrático representativo» porque «pone a disposición de los pobres y los débiles una herramienta que pueden emplear contra los ricos y los poderosos, en especial contra la crueldad inconsciente de las instituciones que los poderosos han impuesto a los débiles» (Rorty, R., «Persuasion Is a Good Thing», en *Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself, op. cit.*, pág. 81 [vers. cast.: *Cuidar la libertad, op. cit.*]).

8. Derrida, J., *Specters of Marx, op. cit.*, pág. 85 [vers. cast.: *Espectros de Marx, op. cit.*]. Como hemos visto, los programas políticos de Bush y de Obama se basan no solo en la propia convicción liberal, sino también en la conservación del capitalismo con independencia de sus defectos.

9. El historiador D. Losurdo, en su reciente *Stalin: Historia y crítica de una leyenda negra,* logró demostrar, mediante una variedad de documentos y de reconstrucciones históricas, por qué esas connotaciones violentas eran necesarias no solo a causa del peligro que la Alemania nazi planteaba, sino también debido a la industrialización por la que competían todos los países. Si bien citamos un pasaje significativo del texto, sugerimos consultarlo para una exposición completa de esa compleja reconstrucción histórica: «En la Rusia soviética, el terror surge en el periodo que comienza con la Primera Guerra Mundial, la cual inaugura el segundo periodo de desórdenes, y la Segunda

Guerra Mundial, que amenaza con infligir al país y a la nación en su totalidad una catástrofe aún más colosal: el exterminio y la esclavización claramente enunciadas en el *Mein Kampf*. El terror surge durante una industrialización realizada a marchas forzadas cuyo fin era salvar al país, en cuyo transcurso el horror de la represión feroz a gran escala se entrelaza con procesos de verdadera emancipación (la difusión masiva de la instrucción y la cultura, la prodigiosa movilidad ascendente, el surgimiento del Estado social, el protagonismo arrollador y contradictorio de clases sociales hasta aquel momento condenadas a una completa subordinación)» (Losurdo, D., *Stalin: Storia e critica di una leggenda nera,* Roma, Carocci, 2008, pág. 156) [vers. cast.: *Stalin: Historia y crítica de una leyenda negra,* Mataró, El Viejo Topo, 2011].

10. Marx, K., *Theories of Surplus Value,* Nueva York, Prometheus Books, 2000, pág. 6 [vers. cast.: *Teorías sobre la plusvalía,* Barcelona, Crítica, 1977].

11. Un esbozo del giro «hermenéutico» en el pensamiento político contemporáneo se encuentra en Warnke, G., «The Hermeneutic Turn in Recent Political Philosophy», en *Justice and Interpretation,* Cambridge, The MIT Press, 1994, págs. 1-12. Los análisis de Habermas, Ricoeur, Gadamer, Rorty y otros de dicho giro se relacionan en la bibliografía.

12. Krugman, P., «How Did Economists Get It So Wrong?», *The New York Times* (6 de septiembre de 2009).

13. Como hemos sostenido antes, los «diálogos», contrariamente a las «conversaciones», están emplazados en el marco de una verdad impuesta por la organización global y son utilizados para «moralizar la política». Una exposición de esta diferencia se encuentra en Zabala, S., «Being Is Conversation», en Malpas, J. y Zabala, S. (eds.), *Consequences of Hermeneutics,* Evanston, Northwestern University Press, 2010, págs. 161-176.

14. «¿Qué significa el nihilismo? *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta, falta la respuesta al "porqué". [...]

El *nihilismo radical* es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen» (Nietzsche, F., *La voluntad de poderío,* Madrid, Edaf, 1981, pág. 33).

15. G. Therborn ha reconstruido la perspectiva histórica del desarrollo del marxismo en su reciente estudio *From Marxism to Post-Marxism?*, Londres, Verso, 2008.

16. Benjamin, W., «On the Concept of History» (1939), en *Selected Writings: 1938-1940,* ed. de H. Eiland y M. W. Jennings, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, vol. 4, pág. 390.

17. Sami Naïr ha subrayado recientemente la «crisis extremadamente profunda» que los partidos socialistas europeos están atravesando. A juicio de Naïr, si «dejamos de lado el caso de los países nórdicos, donde, en su conjunto, la tradición socialista es muy particular y la conflictividad social menos aguda, o incluso de los partidos socialdemócratas de los países del Este europeo, demasiado recientes todavía para poder ser juzgados, constatamos, con la excepción notable de España, que en todos los otros lugares –Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia– los partidos socialistas están de capa caída. [...] En primer lugar, los partidos socialistas occidentales aceptaron en los años noventa adaptarse a la globalización liberal (bautizada como *tercera vía* o *cultura de gobierno)* no solo sin ofrecer un proyecto alternativo a su electorado central (clases medias y clases populares), sino también sin sacar todas las consecuencias ideológicas de esta elección. Con ello, han ganado sin duda en eficacia gubernativa, pero han mutilado gravemente su propia identidad. De ahí la paradoja actual: son arrastrados por la crisis del liberalismo mientras que la derecha liberal no duda en aplicar las recetas tradicionales del *Welfare State* para hacer frente al temporal. Dicho de otra manera, la derecha se muestra más pragmática que la izquierda, la cual, después de haber perdido su identidad socialista, ha creído plenamente en

las virtudes del social-liberalismo» (Naïr, Sami, «El dilema del socialismo europeo», *El País,* 13 de octubre de 2009).

18. Debería recalcarse que la mayor parte de los gobiernos de las democracias emplazadas han estado al servicio de esas corporaciones en lugar de que ellas lo sirvan a él. Un análisis detallado de esta situación se puede encontrar en Korten, David C., *When Corporations Rule the World,* Bloomfield, Kumarian Press, 2001, y Klein, N., *No Logo,* Nueva York, Picador, 2000 [vers. cast.: *No Logo,* Barcelona, Paidós, 2009].

19. Derrida, J., *Espectros de Marx, op. cit.*, págs. 99-100.

20. G. Curran, en su *Twenty-first Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization, and Environmentalism* (Nueva York, Palgrave, 2006), no solo expone los elementos que constituyen esos movimientos sociales occidentales, sino que concluye, además, haciendo hincapié en que «es un resurgimiento del socialismo "tradicional" el que parece estar captando la atención de los gobiernos y del mundo, sobre todo en América Latina. El presidente socialista venezolano Chávez ha brindado una razón convincente para un nuevo tipo de "socialismo del siglo XXI", y parece que muchos otros líderes socialistas de otros países latinoamericanos están siguiendo su ejemplo» (págs. 229-230). Aunque Chávez no aparezca en sus análisis, la importancia política de la ecología ha sido desarrollada en fecha reciente por A. Negri y M. Hardt en su *Commonwealth,* Cambridge, Harvard University Press, 2009 [vers. cast.: *Commonwealth,* Tres Cantos, Akal, 2011].

21. Entre los primeros en abordar las implicaciones económicas del decrecimiento estuvo Georgescu-Roegen, N., *Demain, la décroissance. Entropie, écologie, économie,* París, Sang de la Terre, 1995. Los últimos avances de las sociedades, de la economía y de la cultura sin crecimiento se pueden encontrar en Latouche, S., *In the Wake of the Affluent Society: An Exploration of Post-Development,* trad. [al inglés] de M. O'Connor y R. Arnoux, Londres, Zed Books, 1993.

22. M. Naím es el redactor jefe de *Foreign Policy;* entre sus numerosos artículos contra la política sudamericana, véase «Hugo Chávez's Criminal Paradise», *Los Angeles Times* (10 de noviembre de 2007). El novelista M. Vargas Llosa no solo criticó abiertamente al primer ministro español Rodríguez Zapatero por respaldar a Evo Morales (en *El País,* 15 de noviembre de 2009), sino que suele alertar a Occidente a propósito de los gobiernos socialistas de la región. Una recopilación de sus artículos se encuentra ahora en *Sables y utopías. Visiones de América Latina,* Madrid, Aguilar, 2009. T. L. Friedman, columnista de *The New York Times,* criticó el discurso de Chávez ante la Asamblea General de la ONU (refiriéndose al presidente Bush, Chávez dijo: «Ayer vino el diablo aquí. En este lugar huele a azufre todavía») en su artículo «Fill 'Er up with Dictators», *The New York Times* (27 de septiembre de 2006). Dado que los medios de comunicación estadounidenses y mundiales tienden a perseverar en esos ataques (por ejemplo, Pat Robertson, que en la Fox News sugirió el magnicidio de Chávez), Oliver Stone se sintió obligado a estrenar recientemente un documental contra esas distorsiones de los medios de comunicación. Titulado *South of the Border* (con la colaboración de Tariq Ali), recoge entrevistas con Chávez, Morales y otros líderes sudamericanos elegidos democráticamente.

23. No debería causar sorpresa que F. Fukuyama expresara también su obsesión con esas democracias en los artículos siguientes: «A Quiet Revolution», *Foreign Policy* (noviembre/diciembre de 2007), y «History's Against Him», *The Washington Post* (6 de agosto de 2006). Un número reciente sobre América Latina de la eminente revista *Current History* (febrero de 2009) es predominantemente crítico con el desplazamiento hacia la izquierda de la región.

24. Un análisis de los procedimientos democráticos en Occidente se puede encontrar en Vattimo, G., *Nihilism and Emancipation,* ed. de S. Zabala, Nueva York, Columbia University Press,

2005; Rorty, R., *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999, y Bartels, L. M., *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

25. Chomsky, N., *What We Say Goes,* Londres, Penguin, 2007, pág. 65 [vers. cast.: *Lo que decimos se hace,* Barcelona, Península, 2009].

26. Como dijo Chomsky, si «no crees que los países deban influir en las elecciones de otros países, cierra el National Endowment for Democracy y cierra el Departamento de Estado que justo ahora [2006], por ejemplo, intervienen ampliamente en los comicios de Nicaragua» *(ibid.*, pág. 47). Para una reconstrucción clara de cómo ha influido en otros países el National Endowment for Democracy, véase Cavell, Colin S., *Exporting "Made-in-America" Democracy: The National Endowment for Democracy and US Foreign Policy,* Washington DC, University Press of America, 2002.

27. Una reconstrucción del ascenso del poder del presidente Morales y la alianza con Chávez se encuentra en Hylton, F. y Thomson, S., *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics,* Londres, Verso, 2007.

28. N. Kozloff explicó que «el propio Chávez surgió de la pobreza. Hijo de maestros de escuela, creció en una pequeña aldea de la llanura venezolana en el oeste del país. Chávez, que había formado su propio partido, el MVR o Movimiento Quinta República, hizo estallar el sistema bipartidista corrupto de Venezuela y ganó las elecciones con el 56 por ciento de los votos. Al igual que otros regímenes sudamericanos que posteriormente tratarían de reconfigurar la política y la relación entre el Estado y la sociedad, Chávez no tardó en convocar una nueva Asamblea Nacional Constituyente. El presidente venezolano esperaba que el nuevo órgano pusiera fin al aislamiento entre el sistema político y las multitudes venezolanas. Los venezolanos votaron

dar todos los escaños menos seis en la nueva asamblea a legisladores asociados con el movimiento de Chávez» (Kozloff, N., *Revolution! South America and the Rise of the New Left,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2008, pág. 3).

29. En 1998, Chávez obtuvo el 56 por ciento; Römer, el 39 por ciento. En 2000, Chávez obtuvo el 59 por ciento; Cárdenas, el 37 por ciento. El referéndum de 2004 confirmó a Chávez con un 58 por ciento a favor y un 42 por ciento en contra. El expresidente estadounidense Jimmy Carter declaró que aquellas fueron las elecciones más libres que jamás hubiera presenciado. En 2006, Chávez venció al candidato de la oposición Manuel Rosales con un 62 por ciento frente a un 37 por ciento. Como queda indicado, «el margen de victoria de Chávez por 25 puntos porcentuales fue el más amplio de la historia de la Venezuela posterior a la dictadura» (Wilpert, G., *Changing Venezuela by Taking Power,* Londres, Verso, 2007, pág. 27). El segundo referéndum constitucional, celebrado en 2009 para decidir si abolir o no los límites de los mandatos para los cargos de presidente, gobernadores de Estado, alcaldes y diputados de la Asamblea Nacional se celebró el 15 de febrero de 2009; el 54 por ciento votó a favor y el 45 por ciento lo hizo en contra.

30. Como informó *The Washington Post,* Chávez puede postularse para el cargo en 2012 y posteriormente siempre que «continúe ganando elecciones» (Forero, J., «Chávez Wins Removal of Term Limits», 16 de febrero de 2009).

31. Ese golpe es ahora conocido como «golpe de los medios» porque RCTV desempeñó un papel fundamental: «Después de que Chávez resultara elegido en 1998, la RCTV, bajo la dirección de la rica oligarquía del país y de las preferencias del director de la cadena, Marcel Granier, se mostró fuertemente contraria a Chávez. Durante los dos días anteriores al golpe del 11 de abril de 2002, la RCTV sustituyó la programación normal y dio una cobertura completa de la huelga general que perseguía derrocar

a Chávez. Diversos comentaristas se expresaron de forma virulenta contra el presidente y la cadena no cedió el menor espacio a la respuesta del régimen, emitiendo en cambio anuncios que animaban a los venezolanos a participar en una marcha el 11 de abril pensada para desalojar a Chávez. La RCTV dio una gran cobertura al acontecimiento. Cuando la marcha finalizó en tragedia y violencia, la RCTV emitió un vídeo manipulado acusando a los chavistas de las decenas de muertos y heridos. "Tras derrocar los rebeldes del ejército a Chávez y la desaparición de este de la vista del público durante dos días", comenta *Los Angeles Times,* "la cobertura sesgada de la RCTV se decantó abiertamente por la sedición". Cuando miles de chavistas se echaron a las calles para exigir la vuelta del presidente, la RCTV se negó a cubrir las protestas, prefiriendo en cambio emitir dibujos animados, telenovelas y películas antiguas. Para colmo, Granier se dirigió en persona a Miraflores, el palacio presidencial, el 13 de abril para prometer su apoyo al dictador por un día Pedro Carmona, que había abolido el Tribunal Supremo, la Constitución y la Asamblea Nacional del país. [Andrés] Izarra [en aquel momento director de informativos de RCTV] dimitió de la RCTV durante el golpe y más tarde declaró ante la Asamblea Nacional que había recibido una orden de sus jefes en la RCTV: "Nada de información sobre Chávez, ni sobre sus seguidores. [...] La idea era crear un clima de transición y empezar a promover el amanecer de un país nuevo" [...]. "La RCTV practicó una forma de terrorismo mediático", ha observado Izarra. "Las familias que poseen RCTV me odian por decir eso, pero la oligarquía que una vez controló Venezuela por fin se está derrumbando"» (Kozloff, N., *Revolution!...*, págs., 195-196). T. Ali ha informado de que, a pesar del golpe de 2002, «ni un solo periódico o canal de televisión venezolano ha pasado a estar controlado ni ha sido castigado por la administración de Chávez» (Ali, T., *Pirates of the Caribbean,* Londres, Verso 2006, pág. 17 [vers. cast.: *Piratas del Caribe,* Tres Cantos, Foca, 2008]).

Otras reconstrucciones muy claras de este golpe de los medios se pueden encontrar en Golinger, E., «The Media War Against the People: A Case Study of Media Concentration and Power in Venezuela», en *The Venezuela Reader: The Building of a People's Democracy,* ed. de Olivia Burlingame Goumbri, Washington DC, Epica, 2005; Nelson, Brian A., *The Silence and the Scorpion: The Coup Against Chávez and the Making of Modern Venezuela,* Nueva York, Nation Books, 2009; y Klein, N., «Venezuela's Media Coup», *The Nation* (13 de febrero de 2003).

32. En 2004, «en Venezuela, cinco grandes cadenas privadas de televisión controlan al menos el 90 por ciento del mercado y emisoras privadas más pequeñas controlan otro 5 por ciento. Este 95 por ciento del mercado de la radiodifusión empezó a exteriorizar su oposición al gobierno de Chávez ya en 1999, poco después de que Chávez comenzase su primer mandato. Tras la llegada al poder del presidente Chávez en 1998, los cinco principales canales de televisión de propiedad privada –Venevisión, Radio Caracas Televisión (RCTV), Globovisión, Televen y CMT– y nueve de los diez principales periódicos nacionales, entre ellos *El Universal, El Nacional, Tal Cual, El Impulso, El Nuevo País* y *El Mundo,* asumieron el papel de los partidos políticos tradicionales, Acción Democrática (AD) y COPEI, que habían perdido el poder cuando Chávez ganó las elecciones presidenciales. Las investigaciones, las entrevistas, las noticias y las crónicas de esos medios de comunicación han perseguido el mismo objetivo a lo largo de los últimos cuatro años: socavar la legitimidad del gobierno y dañar seriamente el apoyo popular al presidente» (Golinger, E., «A Case Study of Media Concentration and Power in Venezuela», *Venezuelanalysis.com,* 25 de septiembre de 2004).

33. El periodista de *Los Angeles Times* Bart Jones se contó entre los pocos que informaron de este golpe de los medios, y planteó, además, la cuestión esencial: ¿cuánto tiempo «se

toleraría en Estados Unidos la actividad de una cadena que instigase un golpe contra el gobierno? El gobierno estadounidense probablemente habría clausurado RCTV sin que hubiesen transcurrido ni cinco minutos tras la fallida intentona golpista; y encerrado entre rejas a sus propietarios. El gobierno de Chávez le permitió seguir operando durante cinco años, y luego rechazó renovar su licencia de 20 años para emitir en abierto. Puede seguir haciéndolo por cable o a través de antena parabólica» (Jones, Bart, «Hugo Chavez Versus RCTV», *Los Angeles Times,* 30 de mayo de 2007). En 2010, la RCTV se vio obligada nuevamente a cortar sus emisiones al negarse a transmitir el discurso del presidente del 23 de enero. Una vez más hay que hacerse una pregunta: ¿qué habría sucedido en Estados Unidos si la Fox se negase a retransmitir uno de los discursos de Obama? La crónica de *The New York Times* («Cable TV Station Critical of Chávez Is Shut Down», 24 de enero de 2010) no planteaba este interrogante.

34. El presidente Lula de Brasil se refiere a Chávez como un «soldado progresista» (Gott, R., «Southern Comfort», *The Guardian,* 1 de febrero de 2009).

35. Kozloff, N., *Revolution!..., op. cit.*, pág. 5. Una historia completa de Chávez se encuentra en el excepcional estudio de Wilpert, G., *Changing Venezuela by Taking Power, op. cit.*

36. R. Gott, en su estudio *Hugo Chávez and the Bolivarian Revolution* (Londres, Verso, 2005), explica que Chávez podría haber logrado el poder de forma inmediata si se hubiese unido a la oligarquía nacional, ya que habría contado con el apoyo de la prensa financiera global.

37. Kozloff señala que el petróleo tiene una importancia económica enorme en Venezuela: «El petróleo supuso el 90 por ciento de las ganancias del país por exportaciones y cerca de la mitad de los ingresos del Estado en 2005. Venezuela es el cuarto mayor exportador de crudo destinado a EEUU. Durante años,

compañías petrolíferas estadounidenses como Standard Oil y Gulf habían tenido bajo su control la industria local, levantando una enorme infraestructura petrolera en la región del lago de Maracaibo» *(Revolution!..., op. cit.*, pág. 4).

38. El detallado plan «Siembra Petrolera» (2005-2030)» se muestra en la web de PDVSA: www.pdvsa.com/index.php?tpl=interface.en/design/readmenuprinc.tpl.html&newsid_temas=32.

39. Ali, T., *Pirates of the Caribbean, op. cit.*, pág. 70 [vers cast.: *Piratas del Caribe, op. cit.*]. Hay que señalar, como explica M. Davies, que Chávez se vio obligado a solicitar médicos cubanos debido al grado de «polarización política» que sigue habiendo en Venezuela, donde «la ferocidad de la resistencia de la clase media a las demandas de los pobres» sigue estando muy extendida (Davies, M., «Humanity's Ground Zero: A Tomdispatch Interview with Mike Davis», *Tomdispatch,* 9 de mayo de 2006). Además, hay que recalcar que Chávez, siguiendo las recomendaciones de Stiglitz, cambió el instrumento tradicionalmente empleado para medir el PIB con objeto de incorporar los beneficios que la «población recibe mediante las diversas misiones o programas socialistas libres» (O'Donoghue, Patrick J., «Chavez to Change GDP Measuring to Stiglitz Report Recommendations», VHeadline.com, 22 de septiembre de 2009, www.vheadline.com/readnews.asp?id=84197).

40. Estos datos se pueden encontrar en un informe publicado por el Center for Economic and Policy Research, un centro de estudios de Washington, accesible ahora en www.cepr.net/documents/publications/venezuela-2009-02.pdf.

41. El enorme progreso social que Chávez logró para la población débil de Venezuela es extraordinario, como nos recuerda C. Boudin de *The Nation:* «La popularidad sostenida de Chávez tiene que ver con los cambios concretos que él ha llevado a la mayoría pobre de Venezuela. Según un informe publicado por el Center for Economic and Policy Research, un centro de estudios

radicado en Washington, desde 2003 el índice de pobreza se ha reducido en más de la mitad, del 54 por ciento de los hogares al 26 por ciento a finales de 2008. La pobreza extrema ha caído más incluso, un 72 por ciento. Estos índices de pobreza miden únicamente los ingresos en efectivo y no tienen en cuenta el mayor acceso a la salud o la educación, áreas donde el gobierno ha extendido sustancialmente una prestación de servicios gratuita. En los últimos cinco años, alimentado por un fuerte auge del petróleo, el PIB real (ajustado por la inflación) de Venezuela casi se ha doblado, aumentando un 94,7 por ciento en 5,25 años, o un 13,5 por ciento anual, convirtiéndola en una de las economías más sólidas del hemisferio. En toda la década de la presidencia de Chávez, la mortalidad infantil cayó en más un tercio y el número de médicos de atención primaria en el sector público se incrementó en 12 veces. Pocos países pueden presumir de unas mejoras tan extraordinarias en solo una década» (Boudin, C., «Chávez for Life?», *The Nation,* 20 de febrero de 2009).

42. Wilpert, G., *Changing Venezuela by Taking Power, op. cit.,* pág. 162.

43. Correa, de Ecuador, es uno de los pocos políticos, junto con Chávez y Morales, que han sido objeto de duras críticas por parte de los medios de comunicación mundiales. Entre los pocos periodistas que intentaron contar la historia como es se cuenta M. Weisbrot, que recientemente explicó por qué resultó reelegido Correa: «Son varias las razones por las que la mayoría de los ecuatorianos podría mantenerse fiel a su presidente, a pesar de lo que oyen en las noticias de la televisión. En torno a 1,3 millones de hogares pobres de Ecuador (en un país de 14 millones) reciben ahora un estipendio de 30 dólares mensuales, lo cual es una mejora significativa. El gasto social como porcentaje de la economía se ha incrementado en más de un 50 por ciento en los dos años de Correa en el cargo. El último año, el gobierno ha realizado una fuerte inversión en obras

públicas, con un gasto de capital que se ha más que duplicado. Correa ha cumplido otras promesas que eran importantes para sus electores, no siendo la menor de ellas un referéndum que permita a una asamblea constituyente redactar una nueva constitución, que los votantes aprobaron con una mayoría de cerca de dos tercios. Es considerada como una de las constituciones más progresistas del mundo, con avances en los derechos de la población indígena, uniones civiles para parejas homosexuales y una novedosa disposición de derechos de la naturaleza. Esta última haría claramente posible las demandas basadas en el daño causado a un ecosistema. Muchos creyeron que Correa estaba bromeando cuando dijo durante su campaña presidencial que estaría dispuesto a mantener la base militar estadounidense de Manta si Washington permitía que tropas ecuatorianas se acantonasen en Florida. Pero no bromeaba, y está previsto que la base cierre a finales de este año. Resistió, además, la presión del Congreso de Estados Unidos y otros en una demanda de miles de millones de dólares que los tribunales ecuatorianos decidirán, en la cual se acusa a Chevron de verter miles de millones de litros de desechos tóxicos del petróleo que han contaminado ríos y arroyos. Y en una acción sin precedentes el pasado noviembre, Correa dejó de pagar los 4000 millones de dólares de deuda externa cuando una comisión independiente de auditoría de la Deuda Pública, largo tiempo exigida por organizaciones de la sociedad civil en Ecuador, determinó que dicha deuda fue contraída ilegal e ilegítimamente» (Weisbrot, M., «Why Latin America's Left Keeps Winning», *The Guardian,* 1 de mayo de 2009).

44. Morales, exponen F. Hylton y S. Thomson, «nació en Oruro en 1959». De niño «emigró al Chapare con su familia y desde su más temprana adolescencia ha participado en la organización de los cocaleros. En 1998, seis federaciones de cocaleros en el Chapare rural crearon el Movimiento al Socialismo para

luchar por obtener representación electoral. Morales fue elegido senador del MAS por el departamento de Cochabamba, y el MAS obtuvo varias alcaldías en la región. Hasta las elecciones generales de 2002, el MAS no saldría de su base regional y sectorial» (Hylton, F. y Thomson, S., «The Chequered Rainbow», *New Left Review* 35 [septiembre/octubre de 2005], pág. 47).

45. Weisbrot, M., «Latin America Economic Rebels», *The Guardian* (28 de octubre de 2009).

46. Hylton, F. y Thomson, S., «The Chequered Rainbow», *op. cit.*, pág. 41. Junto con *Revolution!...*, de N. Kozloff, dos obras más procuran un panorama sólido de la influencia de EEUU y el FMI en la región: Grandin, G., *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism,* Nueva York, Owl Books, 2007, y Chomsky, N., *Latin America: From Colonization to Globalization,* Melbourne, Ocean Press, 1999.

47. S. Romero, de *The New York Times,* informó de que representantes de Mitsubishi, General Motors, Nissan, Ford y BMW, entre otros fabricantes de automóviles, todos ellos «en la carrera para fabricar la próxima generación de vehículos híbridos o eléctricos», fueron enviados a La Paz «para reunirse con el gobierno de Morales con el fin de poder acceder a las reservas de litio», que constituye un elemento fundamental para las «baterías que impulsan a los coches y otros aparatos electrónicos» (Romero, S., «In Bolivia, Untapped Bounty Meets Nationalism», *The New York Times,* 3 de febrero de 2009). Entre esos explotadores extranjeros, un papel protagonista correspondía al consorcio que controlaba el agua de Bolivia, «dominado por conocidas empresas estadounidenses, Bechtel y (antes de su desaparición) Enron». Estas, explica Ali, «habían convertido en ilegal que los pobres recogiesen el agua de la lluvia, confiriendo los derechos exclusivos para hacerlo al representante local, Aguas del Tunari. [...] Con el cambio de milenio, las luchas andinas contra la privatización (agua en

Cochabamba, electricidad en Cuzco), habían llegado mucho más lejos que en cualquier otra parte del mundo. La guerra del agua estalló tras el asesinato de Víctor Hugo Daza, de 17 años, que recibió un disparo mortal del Ejército en abril de 2000 por tomar parte en una protesta en Cochabamba contra el incremento de las tarifas del agua. [...] La angustia se convirtió en rabia. El gobierno había declarado la ley marcial, pero Cochabamba, víctima de una escasez crónica de agua, no iba a ser silenciada. Un millón de personas vivían en esa vieja ciudad andina y la mayor parte de ellas parecía estar en las calles. [...] Sus líderes habían sido detenidos y trasladados a cárceles lejanas en la Amazonia, pero el movimiento siguió adelante. [...] Bechtel fue expulsada de la ciudad y el gobierno de la misma volvió a hacerse cargo de su suministro de agua y se aprobó una nueva ley de aguas que prioriza las necesidades de la población en detrimento de los "derechos" de las corporaciones, una ley "escrita desde abajo". Morales no hubiese podido ganar sin el apoyo de los movimientos sociales de ese tipo» (Ali, T., *Pirates of the Caribbean, op. cit.*, págs. 91-92 [vers. cast.: *Piratas del Caribe, op. cit.*]).

48. Gott, R., «A Landmark for Bolivia», *The Guardian* (26 de enero de 2009).

49. *Ibid.*

50. El referéndum fue observado por un grupo desplegado por la Unión Europea. Véase http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=IP/08/2010&format=HTML&aged=0&language=EN&guiLanguage=en.

51. Morales, en Estrada, D., «South America: Leaders Express Full Support for Bolivia's Morales», Inter Press Service Agency (16 de septiembre de 2008), http://ipsnews.net/news.asp?idnews=43887.

52. Entre las consecuencias sociales de la política de Chávez es importante señalar que «casi un millón de niños venezolanos

de los barrios de chabolas y las aldeas más pobres reciben ahora una educación gratuita; 1,2 millones de adultos analfabetos han aprendido a leer y escribir; a la educación secundaria han podido acceder 250 000 niños cuyo estatus social los excluía de ese derecho durante el antiguo régimen; tres nuevos campus universitarios estaban funcionando en 2003 y seis más se habrán completado en 2006» (Ali, T., *Pirates of the Caribbean, op. cit.*, pág. 69 [vers. cast.: *Piratas del Caribe, op. cit.*]). Entre las numerosas reformas de Morales, la obligación de que, junto con el castellano, las escuelas enseñen también lenguas autóctonas como aimara, guaraní y quechua ha conseguido que aumente la proporción de la población a la que el sistema educativo puede ofrecer servicio. A los empleados del gobierno ahora también se les pide que aprendan las lenguas autóctonas. R. Carroll, de *The Guardian*, informa de que en Bolivia el «presidente también ha defendido elementos de la cultura indígena que eran combatidos. Los gobiernos anteriores apuntaron contra la hoja de coca adoptando medidas enérgicas contra el tráfico de cocaína respaldadas por EEUU. Morales, por el contrario, ha hecho de la hoja un símbolo nacional. Para los movimientos indígenas de Chile, Ecuador, Venezuela y Centroamérica, Bolivia se ha erigido en un referente. El ritmo del cambio ha sido asombroso. Todavía en la década de 1950 no se le permitía a la población indígena votar o ni tan siquiera cruzar la plaza situada ante el palacio presidencial» (Carroll, R., «Bolivia's "Little Indians" Find Voice», *The Guardian*, 26 de abril de 2009). Chomsky se ha referido recientemente a esas políticas indígenas en Chomsky, Noam; Meyer, Lois; Maldonado Alvarado, Benjamín, *New World of Indigenous Resistance: Voices from the Americas*, San Francisco, City Lights, 2010.

53. Kozloff, N., *Revolution!...*, *op. cit.*, pág. 2.

54. Las otras organizaciones principales son la Comunidad Andina, PetroCaribe, la Asociación Latinoamericana de Integración y la reciente Comunidad de Estados Latinoamericanos

y Caribeños. Hay que señalar que Telesur, el nuevo canal televisivo panlatinoamericano, también está contribuyendo a la integración regional para oponerse al monopolio de los medios de comunicación occidentales.

55. Kozloff, N., *Revolution!...*, *op. cit.*, pág. 2, explica justamente cómo hoy en día «Sudamérica constituye un poderoso símbolo para muchos en el Tercer Mundo por haber logrado plantar cara al sistema capitalista».

56. Sobre Stiglitz, véase Carroll, R., «Nobel Economist Endorses Chávez Regional Bank Plan», *The Guardian* (12 de octubre de 2007). N. Chomsky ha hecho hincapié en el factor electivo en la política sudamericana en «South America: Toward an Alternative Future», *International Herald Tribune* (5 de enero de 2007).

57. Kozloff, N., *Revolution!...*, *op. cit.*, pág. 3.

58. Gott, R., «Southern Comfort», *op. cit.*

59. Chomsky, N., «Historical Perspectives on Latin American and East Asian Regional Development», *Asian-Pacific Journal. Japan Focus* (20 de diciembre de 2006).

60. Weisbrot, M., «Why Latin America's Left Keeps Winning», *op. cit.*

61. Hay otras bases de EEUU en Perú, Paraguay y probablemente, antes de que Morales fuera elegido, en Bolivia. Aunque el Base Structure Report [informe sobre la estructura de las bases] anual del Pentágono (www.acq.osd.mil/ie/download/bsr/BSR2009Baseline.pdf) proporciona información actualizada sobre la presencia militar (oficial) en la región, para un análisis detallado de la situación, véanse los ensayos recopilados en Catherine Lutz (ed.), *The Bases of Empire: The Global Struggle Against US Military Posts*, Nueva York, New York University Press, 2009; David Vine, *Island of Shame: The Secret History of the US Military Base on Diego Garcia*, Princeton, Princeton University Press, 2009, y Greg Grandin, «Muscling Latin America», *The Nation* (8 de febrero de 2010).

62. H. O'Shaughnessy, de *The Independent,* ha informado de que «Estados Unidos está aumentando fuertemente su potencial para lanzar ataques nucleares y no nucleares en América Latina y el Caribe al adquirir una libertad de acción sin precedentes en siete nuevas bases militares, navales y aéreas ubicadas en Colombia. [...] El país ha recibido ayuda militar por valor de 4600 millones de dólares de Estados Unidos desde el año 2000, a pesar de su pobre historial en materia de derechos humanos. Fuerzas colombianas asesinan a menudo a indígenas y otros civiles, y el último año hicieron una incursión en el territorio de su vecino meridional, Ecuador, causando al menos 17 muertos. [...] Gran parte de la nueva estrategia estadounidense se expuso de forma clara en mayo en una propuesta entusiasta de la Fuerza Aérea estadounidense (USAF) para su programa de construcción militar para el año fiscal 2010. Una base aérea colombiana, Palanquero, era, argüía la propuesta, excepcional "en una subregión crucial de nuestro hemisferio donde la seguridad y la estabilidad se hallan bajo la amenaza constante de [...] los gobiernos contrarios a Estados Unidos". La propuesta expone un plan para el desarrollo de Palanquero, que, sostiene la USAF, ofrece una oportunidad para la conducción de "operaciones de amplio espectro en toda Sudamérica. [...] Además, da apoyo a las misiones de movilidad al proporcionar acceso a todo el continente, salvo la región del Cabo de Hornos, si se puede repostar combustible, y más de la mitad del continente si no hay reabastecimiento"» (O'Shaughnessy, H., «US Builds Up Its Bases in Oil-Rich South America», *The Independent,* 22 de noviembre de 2009). «Operaciones de amplio espectro» es la jerga del Pentágono para su inveterado objetivo de asegurar una superioridad militar aplastante mediante armas atómicas y convencionales en todo el globo y en el espacio.

63. El 28 de junio de 2009, al presidente democráticamente electo de Honduras, M. Zelaya, «unos soldados lo hicieron salir

de su casa a punta de pistola y fue transportado en avión al exilio [...] después de meses de presionar para la celebración de un referéndum constitucional que los tribunales y el Congreso de Honduras habían declarado ilegal. Muchos sospechaban que el referéndum era un intento de mantenerse en el poder después de que su mandato expire en junio, aunque Zelaya lo niega. [...] Entretanto, el nuevo régimen [encabezado por Roberto Micheletti] ha rechazado las demandas de la comunidad internacional para restituir a Zelaya y se enfrenta ahora a la perspectiva de las sanciones económicas si la Organización de Estados Americanos decide suspender su condición de miembro de la misma» (Quinn, B., «Honduran Military Regime Threatens Reprisals as President Plans Return», *The Guardian,* 5 de julio de 2009). M. Weisbrot explica la implicación de EEUU en el golpe y su apoyo al mismo en «Who's in Charge of US Foreign Policy?», *The Guardian* (16 de julio de 2009).

64. Weisbrot, M., «Restoring Democracy in Honduras», *The Guardian* (30 de julio de 2009). Asimismo, Greg Grandin ha informado de que «tan solo un mes antes de su derrocamiento, Zelaya [...] introdujo una ley que hubiese requerido la aprobación de la comunidad antes de la aprobación de nuevas concesiones mineras; prohibía, además, las minas a cielo abierto, así como la utilización de cianuro y mercurio. Esa legislación quedó en nada con su destitución. Zelaya intentó también acabar con la relación de dependencia por la cual la región exporta petróleo a las refinerías estadounidenses solo para volver a comprar gasolina y gasóleo a precios de monopolio; se unió a PetroCaribe –la alianza que suministra petróleo barato venezolano a los países miembros– y firmó un contrato competitivo con Conoco Phillips. Esta acción le granjeó la ira de Exxon y Chevron, que dominan el mercado centroamericano de combustible» (Grandin, G., «Muscling Latin America», *The Nation,* 8 de febrero de 2010).

65. O'Shaughnessy, H., «US Builds Up Its Bases», *op. cit.*

66. Chomsky, N., «Militarizing Latin America», *In These Times* (9 de septiembre de 2009).

67. «Nuestra América-the Spectre Haunting Washington», de G. Lievesley y S. Lundam, es el último capítulo de su volumen sobre el comunismo latinoamericano: *Reclaiming Latin America: Experiments in Radical Social Democracy,* Londres, Zed Books, 2009, págs. 217-229. Sobre el futuro del comunismo latinoamericano, véase Rodríguez Garavito, C.A.; Barrett, P. S.; Chávez, D. (eds.), *La nueva izquierda en América Latina,* Bogotá, Norma, 2004.

68. Fukuyama, F., «A Quiet Revolution», *Foreign Affairs* (noviembre/diciembre de 2007): www..foreingaffairs.com/articles/63039/francis-fukuyama/aquietrevolution?page=show. Fukuyama ha expresado asimismo sus opiniones críticas sobre Chávez en «History's Against Him», *The Washington Post* (6 de agosto de 2006).

69. Grandin, G., «Muscling Latin America», *op. cit.*

70. Tras el primer año de Obama en el cargo, el eminente historiador Howard Zinn, en su último editorial para *The Nation,* explicó que «en política exterior, [la de Obama] apenas es diferente de la de un republicano: en tanto que nacionalista, expansionista, imperial y belicosa. [...] En lo tocante a la política nacional, tradicionalmente los presidentes demócratas son más reformistas, más cercanos al movimiento obrero, más dispuestos a aprobar legislación en favor de la gente corriente: y eso ha sido cierto con Obama. Pero las reformas de los demócratas han sido por lo demás limitadas, cautelosas. Obama no es una excepción. En materia de atención sanitaria, por ejemplo, empieza con un compromiso, y cuando empiezas con un compromiso acabas con un compromiso de un compromiso, que es donde nos encontramos ahora. Yo creía que en el área de los derechos constitucionales él sería mejor de lo que ha sido. Esa es la mayor decepción, porque Obama fue a la Facultad de Derecho de Harvard y se supone que los derechos constitucionales son palabras mayores para él. Pero se convierte en presidente, y no está dando ningún paso significativo lejos de las políticas de Bush. Cierto, sigue hablando del cierre de Guantánamo, pero sigue tratando a los prisioneros que allí se encuentran como "sospechosos de terrorismo". No han sido juzgados y no han sido hallados culpables. De modo que cuando Obama propone sacarlos de Guantánamo y recluirlos en otras prisiones, no está llevando muy lejos la causa de los derechos constitucionales. Y luego se ha dirigido a los tribunales en defensa de la detención preventiva, y ha proseguido la política de enviar sospechosos a países donde es muy posible que los torturen. Creo que la gente está deslumbrada por la retórica de Obama, y que la gente tendría que empezar a entender que Obama va a ser un presidente mediocre, a menos que haya algún movimiento nacional que lo empuje hacia una dirección mejor» (Zinn, H., «Obama at One: A Nation Forum», *The Nation,* 1 de febrero de 2010, pág. 21).

71. Una descripción exhaustiva de esas operaciones criminales se encuentra en Dinges, J., *The Condor Years: How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents,* Nueva York, The New Press, 2004, y McSherry, J. Patrice, *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America,* Londres, Rowman & Littlefield, 2005.

72. Un ejemplo reciente de la capacidad de Lula para mantener una voz alternativa, es decir, una voz contra Estados Unidos, tuvo lugar en 2009, cuando se convirtió en el primer líder occidental en reconocer la victoria del presidente Mahmud Ahmadinejad y su derecho a enriquecer uranio. Como informó M. Weisbrot, «Brasil está en la misma sintonía que Venezuela en lo que respecta a Irán, como lo está la mayor parte del mundo. El ministro de exteriores de Brasil viajó a Irán el pasado diciembre, donde defendió públicamente el de-

recho de Irán a enriquecer uranio, y anunció que la expansión comercial y otros vínculos con Irán constituían "una prioridad de la política exterior" para Brasil. Y el propio presidente Lula defendió también a Irán» (Weisbrot, M., «Morgenthau's Axis Debunked», www.huffingtonpost.com/mark-weisbrot/morgenthaus-axis-debunked_b_283871.html). Dejando de lado la legitimidad de las elecciones iraníes en 2009, el hecho de que Estados Unidos cuestionase el resultado supone que no era conveniente. Al fin y al cabo, Estados Unidos siempre ha rechazado el derecho de Irán a desarrollar un programa nuclear. La reciente «revolución Twitter» en Irán ha de interpretarse también con cierta cautela, teniendo en cuenta las grandes posibilidades de manipulación tecnológica, es decir, de «fabricación de consentimiento» (como Walter Lippmann, Noam Chomsky y E. H. Herman dirían). Al fin y al cabo, el teniente general Robert J. Elder Jr., jefe del mando de las operaciones en la Red de la Fuerza Aérea, explicó recientemente que «la Fuerza Aérea de los EEUU está planeando la creación en octubre [2008] de un mando de las operaciones cibernéticas para librar una guerra futura en la que se combata no solo por tierra, mar y aire, sino también en el ciberespacio» (Jesdanun, Anick, «US Military Prepares Cyberwarfare Offensive», *USA Today,* 7 de abril de 2008). Probablemente por esa razón un editorial «en el *People's Daily* acusaba a EEUU de poner en marcha una "brigada *hacker*" y afirmó que empleaba medios de comunicación social como Twitter para propagar rumores y crear problemas» (Branigan, Tania, «China Accuses US of Online Warfare in Iran», *The Guardian,* 24 de enero de 2010).

73. Una reconstrucción de la historia de los ataques terroristas de EEUU contra Cuba se encuentra en Schoultz, Lars, *That Infernal Little Cuban Republic: The United States and the Cuban Revolution,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009, págs. 170-212.

74. Chomsky, N., «Cuba's Fifty Years of Defiance: An Interview with Noam Chomsky», de Bernie Dwyer, *Counterpunch* (3 de noviembre de 2003).

75. Aunque no tenemos espacio para exponer la historia completa de esa explotación, merece la pena mencionar, como explica el historiador Louis A. Pérez Jr., lo que Arthur M. Schlesinger recordaba de una visita anterior a la revolución: «Yo estaba encantado con La Habana, y horrorizado por la forma en que aquella maravillosa ciudad estaba siendo degradada haciendo de ella un gran casino y un burdel al servicio de los hombres de negocios estadounidenses para un fin de semana a lo grande desde Miami. Mis compatriotas iban tambaleándose por las calles, levantando a muchachas de 14 años y lanzando monedas para que los hombres riñesen por ellas. Uno se preguntaba –partiendo de esta evidencia– cómo podía cualquier cubano mirar a Estados Unidos de otro modo que no fuera con odio» (Pérez, Louis A. Jr., *Cuba and the United States: Ties of Singular Intimacy,* Athens, University of Georgia Press, 1990, pág. 225).

76. Mao Tse-Tung, *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung,* Hong Kong, China Books & Periodicals Inc., 1990, págs. 11-12 [vers. cast.: *El libro rojo. Citas del presidente Mao Tse-Tung,* Madrid, Fundamentos, 1976].

77. Como informó Luis Bilbao, en «la tarde del 20 de noviembre de 2009, el día anterior a la inauguración del primer congreso extraordinario del PSUV, una sensación de vértigo recorrió a decenas de miles de personas que escuchaban a Chávez, por televisión o Internet, hablar ante los delegados de los partidos de alrededor de 30 países y formular una propuesta que era tan deseada como inesperada: poner a trabajar la Quinta Internacional Socialista» (Bilbao, L., «Fifth Socialist International-Time for Definitions», *Links International Journal of Socialist Renewal,* http://links.org.au/node/1491).

78. Se puede encontrar documentación precisa de la participación de tales multitudes en Venezuela y Honduras en Martínez, C.; Farrell, J.; Michael, F., (eds.), *Venezuela Speaks! Voices from the Grassroots,* Oakland, PM Press, 2010, y Frank, Dana, «Hondurans' Great Awakening», *The Nation* (18 de marzo de 2010).

Bibliografía

ACHCAR, Gilbert y CHOMSKY, Noam, *Estados peligrosos: Oriente Medio y la política exterior estadounidense,* Barcelona, Paidós, 2007.

ALEJANDRO, Roberto, *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere,* Cambridge, The MIT Press, 1993.

ALEXANDER, Werner, *Hermeneutica Generalis: Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert,* Stuttgart, M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993.

ALI, T., *Piratas del Caribe,* Tres Cantos, Foca, 2008.

ALLEN, Barry, *Knowledge and Civilization,* Boulder, Westview Press, 2002.

—, *Truth in Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1993.

AMNESTY INTERNATIONAL, «Iraq: Carnage and Despair. Five Years On», Amnesty International, Index Number: MDE 14/001/2008. www.amnesty.org/en/library/info/MDE14/001/2008/en.

APEL, Karl-Otto, «Regulative Ideas or Truth Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding», en *From a Transcendental-*

Semiotic Point of View, Manchester, Manchester University Press, 1998.
—, «The Self-Recuperative Principle of a Critical-Hermeneutic Reconstruction of History», en *From a Transcendental-Semiotic Point of View, op. cit.*
— y HABERMAS, Jürgen (eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
ARISTÓTELES, *The Complete Works of Aristotle,* traducción revisada de Oxford, ed. por J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1971, 1984.
AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras,* Barcelona, Paidós, 2009.
BABICH, Babette, «Nietzsche and the Condition of Post-Modern Thought: Post-Nietzschean Post-Modernism», en Koelb, Clayton (ed.), *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra,* Albany, State University of New York Press, 1990, págs. 249-266.
BADIOU, Alain y ŽIŽEK, Slavoj, *Filosofía y actualidad,* Madrid, Amorrortu, 2011.
BAKER, Dean, «G20: Why Support the IMF?», *The Guardian* (2 de abril de 2009).
—, «The Menace of an Unchecked Housing Bubble», en Stiglitz, J.; Edlin, A.; Bradford DeLong, J. (eds.), *The Economist's Voice,* Nueva York, Columbia University Press, 2008.
—, *Plunder and Blunder: The Rise and Fall of the Bubble Economy,* prólogo de T. Frank, Sausalito, PoliPoint Press, 2009.
BARTELS, L. M., *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age,* Princeton, Princeton University Press, 2008.
BARTHOLD, Lauren Swayne, *Gadamer's Dialectical Hermeneutics,* Lanham, Lexington Books, 2009.
BAUDRILLARD, Jean, *Selected Writings,* ed. por Mark Poster, Londres, Polity Press, 2001.

BEAUMONT, Peter, «History's Man», *The Guardian* (15 de agosto de 2004).
BENSO, Silvia y SCHROEDER, Brian, *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo,* Albany, SUNY Press, 2010.
BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften,* vol. 1, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäser, Frankfurt, Surhkamp, 1972.
—, *Illuminations: Essays and Reflections,* Nueva York, Schocken Books, 1969.
—, *Selected Writings: 1938-1940,* vol. 4, ed. de H. Eiland y M. W. Jennings, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
—, *Obra completa,* Madrid, Abada, 2009-2012.
—, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* Madrid, Abada, 2012.
BENNIS, P. *Before and After: US Foreign Policy and the War on Terrorism,* Nueva York, Olive Branch Press, 2003.
BERLIN, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad,* Madrid, Turner, 2009.
BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983.
BERTMAN, Martin, «Hermeneutic in Nietzsche», *Journal of Value Inquiry* 7 (1973), págs. 254-260.
BETTI, Emilio, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften,* Tubinga, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, 1962, 1967.
—, *Teoria generale della interpretazione,* 2 vols., Milán, Giuffre, 1955.
BILBAO, Luis, «Fifth Socialist International-Time for Definitions», trad. [al inglés] de Janet Duckworth, *Links International Journal of Socialist Renewal,* http://links.org.au/node/1491.
BLATTNER, William D., *Heidegger's Temporal Idealism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BLOCH, Ernst, *The Spirit of Utopia,* trad. [al inglés] de Anthony A. Nassar, Stanford, Stanford University Press, 2000.

BLUM, W., *Killing Hope: US Military and CIA Interventions Since World War II,* Monroe, Common Courage Press, 2008.

BOBBITT, P., *The Shield of Achilles,* Londres, Allen Lane Penguin, 2002.

BORON, Atilio, *Siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?,* Buenos Aires, Luxemburg, 2009.

BOUDIN, C., «Chavez for Life?», *The Nation* (20 de febrero de 2009).

BRANIGAN, Tania, «China Accuses US of Online Warfare in Iran», *The Guardian* (24 de enero de 2010).

BROGAN, Walter y RISSER, James (eds.), *American Continental Philosophy,* Bloomington, Indiana University Press, 2000.

BRUNS, Gerald L., *Hermeneutics: Ancient and Modern,* New Haven, Yale University Press, 1992.

BUBNER, Rüdiger, *Essays in Hermeneutics and Critical Theory,* trad. [al inglés] de Eric Matthews, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

—, «On the Ground of Understanding», en Wachterhauser, Brice (ed.), *Hermeneutics and Truth,* Evanston, Northwestern University Press, 1994, págs. 68-82.

—; CRAMER, K.; WEIHL, R. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik,* 2 vols, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1970.

— y otros, *«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»: Hommage an Hans-Georg Gadamer,* Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

BURKE, J., *Al Qaeda,* Barcelona, RBA, 2004.

BUTLER, J.; LACLAU, E.; ŽIŽEK, S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left,* Londres, Verso, 2000.

CAPUTO, John, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are,* Bloomington, Indiana University Press, 2000.

—, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project,* Bloomington, Indiana University Press, 1987.

— y SCANLON, M. J. (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism,* Bloomington, Indiana University Press, 1999.

CARROLL, R., «Bolivia's "Little Indians" FindVoice», *The Guardian* (26 de abril de 2009).

—, «Nobel Economist Endorses Chávez Regional Bank Plan», *The Guardian* (12 de octubre de 2007).

CARVER, T. y HYVÄRINEN, M. (eds.), *Interpreting the Political: New Methodologies,* Londres, Routledge, 1997.

CASTRO, Fidel, *Fidel Castro. Biografía a dos voces,* Barcelona, Debate, 2010.

CAVELL, Colin S., *Exporting «Made-In-America» Democracy: The National Endowment for Democracy & US Foreign Policy,* Washington DC, University Press of America, 2002.

CHOMSKY, Noam, «Barack Obama and the "Unipolar Moment"», *In These Times* (6 de octubre de 2009).

—, «Cuba's Fifty Years of Defiance: An Interview with Noam Chomsky by Bernie Dwyer», *Counterpunch* (3 de noviembre de 2003).

—, «Elections 2008 & Obama's Vision», *Z Magazine* 22/2 (febrero de 2009).

—, *Estados fallidos,* Barcelona, Ediciones B, 2007.

—, *Hegemonía o supervivencia,* Barcelona, Ediciones B, 2005.

—, «Historical Perspectives on Latin American and East Asian Regional Development», *Asian-Pacific Journal. Japan Focus* (20 de diciembre de 2006).

—, *Language and Politics,* ed. de C. P. Otero, Oakland, AK Press, 2004.

—, *América Latina: de la colonización a la globalización,* Madrid, Cátedra, 2003.

—, «Militarizing Latin America», *In these Times* (9 de septiembre de 2009).

—, «South America: Toward an Alternative Future», *International Herald Tribune* (5 de enero de 2007).

—, *Lo que decimos se hace,* Barcelona, Península, 2009.
—; MEYER, Lois; MALDONADO ALVARADO, Benjamín, *New World of Indigenous Resistance: Voices from the Americas,* San Francisco, City Lights, 2010.
—, *11/09/2001,* Barcelona, RBA, 2011.
COCKBURN, P., *The Occupation: War and Resistance in Iraq,* Londres, Verso, 2007.
CODE, Lorraine (ed.), *The Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer,* University Park, Pennsylvania State University Press, 2003.
COLTMAN, Rod, *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue,* Albany, SUNY Press, 1998.
CRITCHLEY, Simon, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance,* Londres, Verso, 2008.
— y SCHÜRMANN, Reiner, *On Heidegger's 'Being and Time',* ed. de S. Levine, Londres, Routledge, 2008.
CROWELL, Steven y MALPAS, J. (eds.), *Transcendental Heidegger,* Stanford, Stanford University Press, 2007.
CULLER, Jonathan, *Sobre la deconstrucción,* Madrid, Cátedra, 1984.
CURRAN, Giorel, *Twenty-first Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization, and Environmentalism,* Nueva York, Palgrave, 2006.
DAHLSTROM, Daniel, O., *Heidegger's Concept of Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
DAVIDSON, Donald, *De la verdad y de la interpretación,* Barcelona, Gedisa, 1989.
—, *Truth and Predication,* Cambridge, Harvard University Press, 2005.
DAVIS, Mike, «Humanity's Ground Zero [entrevista]», *Tomdispatch* (9 de mayo de 2006).
—, *Planeta de ciudades de miseria,* Tres Cantos, Foca, 2007.
DEBUSMANN, Bernd, «Around Globe, Walls Spring up to Divide Neighbors», Reuters (30 de abril de 2007).

DERRIDA, Jacques, *Aporías,* Barcelona, Paidós, 1998.
—, *The Beast and the Sovereign,* ed. de Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
—, «Circumfession», en Derrida, Jacques y Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida,* trad. [al inglés] de Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
—, *Deconstruction in a Nutshell,* ed. de John D. Caputo, Nueva York, Fordham University Press, 1997.
—, *La diseminación,* Madrid, Fundamentos, 1997.
—, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation,* ed. de Christie McDonald, Lincoln, University of Nebraska Press, 1985.
—, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction,* trad. [al inglés] John P. Leavey Jr., Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
—, «Geschlect II: Heidegger's Hand», en Sallis, John (ed.), *Deconstruction and Philosophy,* trad. [al inglés] de John P. Leavey Jr., Chicago, University of Chicago Press, 1987, págs. 161-196.
—, *Dar la muerte,* Barcelona, Paidós, 2006.
—, *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy,* ed. de P. Pericles Trifonas, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.
—, *Limited Inc,* trad. [al inglés] de Samuel Weber, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
—, *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989.
—, *Of Grammatology,* trad. [al inglés] de G. Chakravorty Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.
—, *Of Hospitality,* trad. [al inglés] de Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 2000.
—, *Del espíritu: Heidegger y la pregunta,* Valencia, Pre-Textos, 1989.
—, *Papel máquina,* Madrid, Trotta, 2003.
—, *Philosophy in a Time of Terror,* ed. de Giovanna Borradori, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

—, *Points... Interviews 1974-1994,* ed. de Elisabeth Weber, trad. [al inglés] de Peggy Kamuf y otros, Stanford, Stanford University Press, 1995.
—, *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1998.
—, *Posiciones,* Valencia, Pre-Textos, 1976.
—, *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1998.
—, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Valencia, Pre-Textos, 1995.
—, *A Taste for the Secret,* ed. de M. Ferraris, Londres, Blackwell, 2001.
—, «The Time of a Thesis: Punctuations», en Montefiore, A. (ed.), *Philosophy in France Today,* trad. [al inglés] de K. McLaughlin, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, págs. 34-50.
—, *The Work of Mourning,* ed. de Pascale-Anne Brault y Michael Nass, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
—, *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.
—; Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Negri, Antonio, y otros, *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx',* ed. de Michael Sprinker, Londres, Verso, 1999.
— y Vattimo, Gianni (eds.), *Religion,* Stanford, Stanford University Press, 1998.
Dilthey, Wilhelm, *The Construction of History in the Human Sciences,* Princeton, Princeton University Press, 2004.
—, *Esencia de la filosofía,* Buenos Aires, Losada, 2008.
—, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences,* ed. de Rudolf A. Makkreel y Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 2002.
—, *Gesammelte Schriften,* Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1961-2001.
—, *Hermeneutics and the Study of History,* ed. de Rudolf A. Makkreel y Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1996.

—, *Introducción a las ciencias del espíritu,* Madrid, Alianza, 1986.
Dinges, John, *The Condor Years: How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents,* Nueva York, The New Press, 2004.
Dostal, Robert, *The Cambridge Companion to Gadamer,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
—, «The Development of Gadamer's Thought», *Journal of the British Society for Phenomenology* 34 (2003), págs. 247-264.
Drew, C. y Bumiller, E., «Military Budget Reflects a Shift in US Strategy», *The New York Times* (6 de abril de 2009).
Dummett, Michael, *The Nature and Future of Philosophy,* Nueva York, Columbia University Press, 2010.
Dupree, L., *Afghanistan,* Londres, Oxford University Press, 1998.
Ebeling, Gerhard, «Die Anfange von Luthers Hermeneutik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), págs. 174-230.
Egginton, William, *Perversity and Ethics,* Stanford, Stanford University Press, 2005.
—, *The Philosopher's Desire: Psychoanalysis, Interpretation, and Truth,* Stanford, Stanford University Press, 2007.
Escobar, Pepe, *Red Zone Blues: A Snapshot of Baghdad During the Surge,* Ann Arbor, Nimble Books, 2007.
—, «Get Osama! Now! Or Else...», *Asia Times Online* (30 de agosto de 2001).
Estrada, D., «South America: Leaders Express Full Support for Bolivia's Morales», Inter Press Service Agency (16 de septiembre de 2008), http://ipsnews.net/news.asp?idnews=43887.
Faulconer, James E. y Wrathall, Mark A. (eds.), *Appropriating Heidegger,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
Ferraris, Maurizio, *History of Hermeneutics,* trad [al inglés] de L. Somigli, Englewood Cliffs, Humanities Press, 1996.

FISK, Robert, «Democracy Will Not Bring Freedom», *The Independent* (21 de agosto de 2009).

FLEISCHMAN, Luis, «Brazil's Tilt Towards Chavez and Iran», The Americas Report (8 de octubre de 2009). www.centerforsecuritypolicy.org/p18195.xml?cat_id=252.

FORERO, J., «Chávez Wins Removal of Term Limits», *The Washington Post* (16 de febrero de 2009).

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber,* Madrid, Siglo XXI, 2009.

—, «Nietzsche, Freud, Marx», en Gueroult, Martial (ed.), *Nietzsche: Cahiers de Royaumont,* París, Gallimard, 1966, págs. 183-192.

FRANK, Dana, «Honduras' Great Awakening», *The Nation* (5 de abril de 2010).

FRANK, Manfred, *The Boundaries of Agreement,* Aurora, Davies Group, 2008.

—, *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños,* Madrid, Alianza, 2011.

FRIEDMAN, M., *Capitalismo y libertad,* Madrid, Rialp, 1966.

—, «Comment», en Roy, S. y Clarke, J. (eds.), *Margaret Thatcher's Revolution: How It Happened and What It Meant,* Londres, Continuum, 2005.

FRIEDMAN, T. L., «Fill 'Er up with Dictators», *The New York Times* (27 de septiembre de 2006).

FUKUYAMA, Francis, «Back to the End of History: Interview with M. Phillips», *Newsweek* (29 de septiembre de 2008).

—, *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992.

—, «History's Against Him», *The Washington Post* (6 de agosto de 2006).

—, «A Quiet Revolution», *Foreign Policy* (noviembre/diciembre de 2007). www.foreignaffairs.com/articles/63039/francis-fukuyama/a-quiet-revolution?page=show.

FUSARO, Diego, *Bentonato Marx: Il ritorno di un pensiero rivoluzionario,* Milán, Bompiani, 2009.

GADAMER, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental,* Barcelona, Paidós, 2003.

—, «Boundaries of Language [1985]», en Schmidt, Lawrence K. (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics,* Lanham, Lexington Books, 2000, págs. 9-17.

—, *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori,* Rubí, Anthropos, 2010.

—, «Conversation with Gadamer [by Michael Baur]», *Method* 8 (1990), págs. 1-13.

—, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary,* ed. de Richard Palmer, New Haven, Yale University Press, 2003.

—, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings,* ed. y trad. [al inglés] de Richard E. Palmer, Evanston, Northwestern University Press, 2007.

—, *Gesammelte Werke,* Tubinga, J. B. C. Mohr, 1986-1995.

—, *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics,* ed. de D. Misgeld y G. Nicholson, trad. [al inglés] de L. Schmidt y M. Reuss, Albany, SUNY Press, 1992.

—, *La dialéctica de Hegel,* Madrid, Cátedra, 1988.

—, *Los caminos de Heidegger,* Barcelona, Herder, 2003.

—, «Hermeneutics and Logocentrism», en Michelfelder, D. P. y Palmer, R. E. (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter,* Albany, SUNY Press, 1989, págs. 114-125.

—, *Hermeneutics, Religion, and Ethics,* trad. [al inglés] de Joel Weinsheimer, New Haven, Yale University Press, 1999.

—, *Philosophical Hermeneutics,* trad. [al inglés] de David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1976.

—, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer,* ed. de Lewis Edwin Hahn, «Library of Living Philosophers» 24, Chicago, Open Court Press, 1997.
—, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus,* trad. [al inglés] de R. M. Wallace, New Haven, Yale University Press, 1991.
—, *Elogio de la teoría,* Barcelona, Península, 2000.
—, «Reply to My Critics», en Ormiston, G. L. y Schrift, A. D. (eds.), *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur,* trad. [al inglés] de G. H. Leiner, Albany, SUNY Press, 1990, págs. 273-297.
—, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme.
—, «The Universality of the Hermeneutical Problem», en Linge, David E. (ed.), *Philosophical Hermeneutics,* Berkeley, University of California Press, 1976, págs. 3-17.
Galeano, Eduardo, «Obama at One: A Nation Forum», *The Nation* (1 de febrero de 2010), pág. 20.
—, *Las venas abiertas de América Latina,* Madrid, Siglo XXI, 2010.
Gallino, Luciano, *Con i soldi degli altri: Il capitalismo per procura contro l'economia,* Turín, Einaudi, 2009.
Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection,* Cambridge, Harvard University Press, 1986.
—, *Views and Interviews: On 'Deconstruction' in America,* Aurora, Davies Group, 2007.
Georgescu-Roegen, N., *Demain, la décroissance. Entropie, écologie, économie,* París, Sang de la Terre, 1995.
Gilles, C., «Poll Reveals Backlash in Wealthy Countries Against Globalization», *Financial Times* (23 de julio de 2007).
Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado,* México, ERA, 2006.
Giorgio, Giovanni, *Il pensiero di Gianni Vattimo,* Milán, Franco Angeli, 2007.

Golinger, Eva, «A Case Study of Media Concentration and Power in Venezuela», *Venezuelanalysis.com* (25 de septiembre de 2004).
—, «The Media War Against the People: A Case Study of Media Concentration and Power in Venezuela», en Burlingame Goumbri, Olivia (ed.), *The Venezuela Reader: The Building of a People's Democracy,* Washington dc, Epica, 2005.
Gott, Richard, *Hugo Chávez y la revolución bolivariana,* Foca, Tres Cantos, 2006).
—, «A Landmark for Bolivia», *The Guardian* (26 de enero de 2009).
—, «Southern Comfort», *The Guardian* (1 de febrero de 2009).
Grandin, Greg, *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism,* Nueva York, Owl Books, 2007.
——, *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War,* Chicago, University of Chicago Press, 2004.
—, «Muscling Latin America», *The Nation* (8 de febrero de 2010).
Greisch, Jean, *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens,* París, Millon, 2001.
Grondin, Jean, «Continental or Hermeneutical Philosophy: The Tragedies of Understanding in the Analytic and Continental Perspectives», en Sallis, J. y Scott, J. (eds.), *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy,* Albany, SUNY Press, 2000, págs. 75-83.
—, *¿Qué es la hermenéutica?,* Barcelona, Herder, 1998, 2008.
—, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía,* Barcelona, Herder, 2000.
—, «Hermeneutical Truth and Its Historical Presuppositions. A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics», en Simpson, Evan (ed.), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning,* Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1987, págs. 45-58.

—, *«Hermeneutische Wahrheit?» Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers,* Weinheim, Athenäum, 1994.
—, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* París, Vrin, 1993.
—, *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.
—, «La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique», *Philosophiques* 22 (1993), págs. 383-393.
—, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger,* París, PUF, 1987.
—, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie,* París, PUF, 2003.
—, «La thèse de l'herméneutique sur l'être», *Revue de Métaphysique et de Morale* 52 (2006), págs. 469-481.
—, *The Philosophy of Gadamer,* Montreal, McGill/Queen's University Press, 2003.
—, *Sources of Hermeneutics,* Albany, SUNY Press, 1995.
GUÉHENNO, M., *The End of the Nation-State,* trad. [al inglés] de V. Elliott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
GUGLER, J., «Overurbanization Reconsidered», en Gugler, J. (ed.), *Cities in the Developing World: Issues, Theory, and Policy,* Oxford, Oxford University Press, 1997.
GUSDORF, G., *Les origines de l'herméneutique,* París, Payot, 1988.
HABERMAS, Jürgen, «After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer's 100th Birthday», en Krajewski, B. (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics,* Berkeley, University of California Press, 2004, págs. 15-20.
—, «Hans-Georg Gadamer: Urbanizing the Heideggerian Province», en *Philosophical-Political Profiles,* trad. [al inglés] de Frederick Lawrence, Cambridge, The MIT Press, 1983.
—, *La inclusión del otro: estudios de teoría política,* Barcelona, Paidós, 2010.
—, *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1992.

—, *Conciencia moral y acción comunicativa,* Madrid, Trotta, 2008.
—, *La lógica de las ciencias sociales,* Tecnos, Madrid, 2009.
—, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Katz, 2009.
—, *El pensamiento posmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990.
—, *Pragmatics of Social Interaction,* Cambridge, The MIT Press, 2002.
—, «A Review of Gadamer's Truth and Method», en Ormiston, G. y Schrift, A. (eds.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur,* Albany, SUNY Press, 1990, págs. 213-245.
—, *Teoría de la acción comunicativa,* vol II: *Crítica de la razón funcionalista,* Madrid, Trotta, 2010.
HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Commonwealth,* Tres Cantos, Akal, 2011.
—, *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2009.
—, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio,* Barcelona, Debate, 2004.
HARVEY, David, *Breve historia del neoliberalismo,* Madrid, Akal, 2007.
HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* Valencia, Pre-Textos, 2009.
HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales,* Madrid, Alianza, 2006.
—, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Madrid, Trotta, 2000.
—, *Ser y tiempo* (1927), Madrid, Trotta, 2009.
—, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* Buenos Aires, Biblos, 2003.
—, *De la esencia de la verdad,* Barcelona, Herder, 2007.
—, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad,* Madrid, Alianza, 2010.
—, *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978.
—, *Identidad y diferencia,* Rubí, Anthropos, 1988.
—, *Introducción a la metafísica,* Barcelona, Gedisa, 1992.

—, *Lógica: la pregunta por la verdad,* Madrid, Alianza, 2009.
—, *Caminos de bosque,* Madrid, Alianza, 2008.
—, *De camino al habla,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
—, *Tiempo y ser,* Madrid, Tecnos, 2012.
—, *Ontología: hermenéutica de la facticidad,* Madrid, Alianza, 2011.
—, «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
—, *Hitos,* Madrid, Alianza, 2007.
—, *Philosophical and Political Writings,* ed. de Manfred Stassen, trad. [al inglés] de M. P. Alter y J. D. Caputo, Nueva York, Continuum, 2003.
—, «Preface [1962]», en Richardson, William (ed.), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought,* Nueva York, Fordham University Press, 2003, págs. xiii-xxiii.
—, *La proposición del fundamento,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.
—, *The Question Concerning Technology,* trad. [al inglés] de W. Lovitt, Nueva York, Harper & Row, 1977.
—, *¿Qué significa pensar?,* Madrid, Trotta, 2005.
Herman, Edward S. y Chomsky, Noam, *Los guardianes de la libertad* (1988) Barcelona, Crítica, 2000.
Hills, Alice, *Future War in Cities: Rethinking a Liberal Dilemma,* Londres, Frank Cass, 2004.
Hobsbawm, Eric, "El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía [entrevista de Aurora Intxausti]», *El País* (12 de abril de 2003).
—, *The New Century: In Conversation with A. Polito,* trad. [al inglés] de A. Cameron, Londres, Abacus, 2000.
Hollinger, Robert (ed.), *Hermeneutics and Praxis,* South Bend, University of Notre Dame Press, 1985.
Home, R. y Lim, H. (eds.), *Demystifying the Mystery of Capital: Land Tenure and Poverty in Africa and the Caribbean,* Londres, Glasshouse Press, 2004.

Hoy, David, *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics,* Berkeley, University of California Press, 1978.
Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Barcelona, Crítica, 1991.
—, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931),* ed. y trad. de T. Sheehan y R. Palmer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
Hylton, F. y Thomson, S., «The Chequered Rainbow», *New Left Review* 35 (septiembre-octubre de 2005), pág. 47.
—, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics,* Londres, Verso, 2007.
Jesdanun, Anick, «US Military Prepares Cyberwarfare Offensive», *USA Today* (7 de abril de 2008).
Johnson, David T., «Afghanistan Remains, by Far, the World's Largest Producer of Opium Poppy», www.state.gov/p/inl/rls/rm/119890.htm.
Jones, Bart, «Hugo Chavez Versus RCTV», *Los Angeles Times* (30 de mayo de 2007).
Juhasz, A., «Ambitions of Empire: The Bush Administration Economic Plan for Iraq (and Beyond)», *Left Turn* 12 (febrero/marzo de 2004), págs. 27-32.
Kagan, Robert, *El retorno de la historia y el fin de los sueños,* Madrid, Taurus, 2008.
Kearney, Richard (ed.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action,* Londres, Sage, 1996.
Klein, Naomi, «A New Climate Movement in Bolivia», *The Nation* (21 de abril de 2010).
—, *No Logo,* Barcelona, Paidós, 2009.
—, *La doctrina del shock,* Barcelona, Paidós, 2011.
—, «Venezuela's Media Coup», *The Nation* (13 de febrero de 2003).

KÖGLER, Hans-Herbert, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics After Gadamer and Foucault,* Cambridge, The MIT Press, 1999.

KORTEN, David C., *When Corporations Rule the World,* West Hartford, Kumarian Press, 2001.

KOZLOFF, N., *Revolution! South America and the Rise of the New Left,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2008.

KRAJEWSKI, Bruce (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics,* Berkeley, University of California Press, 2004.

KRUGMAN, Paul, *The Conscience of a Liberal,* Nueva York, Norton, 2009.

—, «How Did Economists Get It So Wrong?», *The New York Times* (6 de septiembre de 2009).

—, *El retorno de la economía de la depresión y la crisis actual,* Barcelona, Crítica, 2009.

KUHN, Thomas, *La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia,* Madrid, FCE, 1983.

—, *El camino desde la estructura: ensayos filosóficos, 1970-1993, con una entrevista autobiográfica,* Barcelona, Paidós, 2001.

—, *La estructura de las revoluciones científicas,* Madrid, FCE, 2005.

LACLAU, E. y MOUFFE, C., *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo XXI, 1987.

LATOUCHE, Serge, *In the Wake of the Affluent Society: An Exploration of Post-Development,* trad. [al inglés] de M. O'Connor y R. Arnoux, Londres, Zed Books, 1993.

LENIN, V. I., *Obras completas,* Madrid, Akal, 1978.

LEWIS, Michael, *Heidegger Beyond Deconstruction: On Nature,* Londres, Continuum, 2007.

LIEVESLEY, Geraldine y LUNDAM, Steve, «Nuestra America: the Spectre Haunting Washington», en Lievesley, G. y Lundam, S. (eds.), *Reclaiming Latin America: Experiments in Radical Social Democracy,* Londres, Zed Books, 2009, págs. 217-229.

LIPPMANN, Walter, *La opinión pública* (1922), San Lorenzo de El Escorial, Cuadernos de Langre, 2003.

LIVINGSTONE, Grace, *America's Backyard: The United States and Latin America from the Monroe Doctrine to the War on Terror,* Londres, Zed Books, 2009.

LOSURDO, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo,* Mataró, El Viejo Topo, 2007.

—, *La cultura de la no violencia: una historia alejada del mito,* Barcelona, Península, 2011.

—, *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra,* Mataró, El Viejo Topo, 2011.

LYOTARD, Jean-François, *The Inhuman: Reflections on Time,* trad. [al inglés] de Geoff Bennington y Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 1991.

—, «Notes on the Return and Kapital», *Semiotext(e)* 3 (1978), págs. 44-53.

—, *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1989.

LUTERO, Martin, *Dr. Martin Luthers Tischreden (1531-46),* Weimar, Hermann Böhlaus, 1914.

LUTZ, Catherine (ed.), *The Bases of Empire: The Global Struggle Against US Military Posts,* Nueva York, Nueva York University Press, 2009.

MACLEAN, Ian, «Un dialogue de sourds? Some Implications of the Austin-Searle-Derrida Debate [1985]», en Maclachlan, I. (ed.), *Jacques Derrida: Critical Thought,* Londres, Ashgate, 2004, págs. 49-66.

MALPAS, Jeff, *Heidegger's Topology: Being, Place, World,* Cambridge, The MIT Press, 2007.

—; ARNSWALD, U.; J. KERTSCHER, J. (eds.), *Gadamer's Century,* Cambridge, The MIT Press, 2002.

MAKITA, Etsura, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Nueva York, Peter Lang, 1995.
MANDAK, J., «Police Use Acoustic Warfare to Disperse G20 Crowds», Associated Press (1 de octubre de 2009).
MAO TSE-TUNG, *El libro rojo. Citas del presidente Mao Tse-Tung*, Madrid, Fundamentos, 1976.
MARCUSE, Herbert, *Heideggerian Marxism*, ed. de R. Wolin y J. Abromeit, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.
MARDER, Michael, «Carl Schmitt and the Event», *Telos* 147 (verano de 2009).
—, «Carl Schmitt and the Risk of the Political», *Telos* 132 (otoño de 2005), págs. 5-24.
—, «Carl Schmitt's "Cosmopolitan Restaurant": Culture, Multiculturalism, and the *Complexio Oppositorum*», *Telos* 142 (primavera de 2008), págs. 29-47.
—, «From the Concept of the Political to the Event of Politics», *Telos* 147 (verano de 2009), págs. 55-76.
—, «Given the Right-Of Giving (en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de Hegel)», *Epoché* 12/1 (otoño de 2007), págs. 93-108.
—, *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, Londres, Continuum, 2010.
—, «On Lenin's "Usability"; or, How to Stay on the Edge?», *Rethinking Marxism* 19/1 (enero de 2007), págs. 110-127.
—, «Political Hermeneutics; or, Why Schmitt Is Not the Enemy of Gadamer», en Malpas, Jeff y Zabala, Santiago (eds.), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 2010.
—, «Taming the Beast: The Other Tradition in Political Theory», *Mosaic* 39/4 (diciembre de 2006), págs. 47-60.
MARGOLIS, E., «After Iraq, Bush Will Attack His Real Target», *Toronto Sun* (10 de noviembre de 2002).
MARION, Jean-Luc, «The "End of Metaphysics" as a Possibility», en Wrathall, Mark A. (ed.), *Religion After Metaphysics*,

Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 166-189.
MARTINENGO, Alberto, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Roma, Meltemi, 2008.
MARTÍNEZ, Carlos; FOX, Michael; FARRELL, JoJo (eds.), *Venezuela Speaks! Voices from the Grassroots*, Oakland, PM Press, 2010.
MARX, Karl, *El capital*, 8 vols., Madrid, Siglo XXI, 2010.
—, *Grundrisse: Fundamentos de la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1972.
—, *Selected Writings*, ed. de David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000.
—, *Teorías sobre la plusvalía*, Barcelona, Crítica, 1977.
— y ENGELS, Friedrich, *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2010.
MCDOWELL, John, *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003.
MCKEON, Richard, «Imitation and Poetry», en *Thought, Action, and Passion*, Chicago, University of Chicago Press, 1954, págs. 102-221.
MCNEILL, William, «The First Principle of Hermeneutics», en Kiesel, T. y Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany, SUNY Press, 1994, págs. 393-408.
MCSHERRY, J. Patrice, *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*, Londres, Rowman & Littlefield, 2005.
MEIKSINS WOOD, Ellen, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
—, *El imperio del capital*, Mataró, El Viejo Topo, 2004.
—, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres, Verso, 2002.
MESSUTI, Ana, *La justicia deconstruida*, prólogo de G. Vattimo y S. Zabala, Barcelona, Bellatera, 2009.
METZL, J. y FAIR, C., «Let Afghans Lead Afghan Reform», *Khaleej Times Online* (3 de septiembre de 2009).

MINÀ, Gianni, *Un continente desaparecido,* Barcelona, Península, 1996.
—, «Cyberwar a Cuba», *Il Manifesto* (6 de diciembre de 2009), pág. 16.
—, *Habla Fidel,* Barcelona, Mondadori, 1988.
—, *Politicamente scorretto,* Milán, Sperling & Kupfer, 2007.
MINFORD, P., «Inflation, Unemployment, and the Pound», en Roy, S. y Clarke, J. (eds.), *Margaret Thatcher's Revolution: How It Happened and What It Meant,* Londres, Continuum, 2005, págs. 50-66.
MOATI, Raoul, *Derrida/Searle: Déconstruction et langage ordinaire,* París, PUF, 2009.
MOISI, D., «Barack Obama's American Revolution», *Japan Times Online* (29 de diciembre de 2007).
NAÍM, M., «Hugo Chávez's Criminal Paradise», *Los Angeles Times* (10 de noviembre de 2007).
NAÏR, Sami, «El dilema del socialismo europeo», *El País* (13 de octubre de 2009).
NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada,* Madrid, Arena Libros, 2001.
NASH, Gary B., *The Unknown American Revolution: The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America,* Nueva York, Viking, 2005.
NELSON, Brian A., *The Silence and the Scorpion: The Coup Against Chávez and the Making of Modern Venezuela,* Nueva York, Nation Books, 2009.
NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intempestivas* I, Madrid, Alianza, 2000.
—, *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres,* Madrid, Akal, 1996.
—, «Fragmentos póstumos», en *Consideraciones intempestivas* I, Madrid, Alianza, 2000.
—, *Ecce homo,* Madrid, Alianza, 2011.

—, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
—, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s,* ed. de D. Breazeale, Amherst, Prometheus, 1990.
—, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 2011.
—, *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Alianza, 1998.
—, *La voluntad de poderío,* Barcelona, Edaf, 1981.
NOZICK, Robert, *Anarquía, estado y utopía,* México, FCE, 1988.
OBAMA, Barak, «Remarks by the President on a New Strategy for Afghanistan and Pakistan, March 27, 2009», Oficina del Secretario de Prensa, en www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-on-a-New-Strategy-for-Afghanistan-and-Pakistan/.
O'DONOGHUE, Patrick J., «Chavez to Change GDP Measuring to Stiglitz Report Recommendations», *VHeadline.com* (22 de septiembre de 2009). www.vheadline.com/readnews.asp?id=84197.
OFEK, E. y RICHARDSON, M., «DotComMania: The Rise and Fall of Internet Stock Prices», *Journal of Finance* 58/3 (junio de 2003), págs. 1113-1137.
OHMAE, O., *The End of the Nation State,* Nueva York, The Free Press, 1995.
ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT), *Global Employment Trends,* actualización, mayo de 2009.
ORMISTON, Gayle L. y SCHRIFT, Alan D. (eds.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur,* Albany, SUNY Press, 1990.
—, *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy,* Albany, SUNY Press, 1990.
ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (eds.), *Diccionario de hermenéutica,* Bilbao, Deusto, 1997.
O'SHAUGHNESSY, H., «US Builds up Its Bases in Oil-Rich South America», *The Independent* (22 de noviembre de 2009).

PALMER, Richard, «Gadamer and Confucius: Some Possible Affinities», *Journal of Chinese Philosophy* 33 (2006), págs. 81-94.

—, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer,* Evanston, Northwestern University Press, 1969.

—, «A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis», *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), págs. 467-482.

— y MICHELFELDER, Diane (eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter,* Albany, SUNY Press, 1989.

PAREYSON, Luigi, *Esistenza e persona,* Génova, Il Melangolo, 1985.

—, *Opere complete,* 20 vols., ed. del Centro Study Pareyson, Milán, Mursia, 1998.

—, *Verità e interpretazione,* Milán, Mursia, 1971.

PARRY, C. J, (contraalmirante), *The DCDC Global Strategic Trends Programme: 2007-2036.* www.cuttingthroughthematrix.com/articles/strat_trends_23jan07.pdf.

PÉREZ, Louis A., *Cuba and the United States: Ties of Singular Intimacy,* Athens, University of Georgia Press, 1990.

PERIES, Sharmini, «Venezuela's Chavez Triumphant: History Making Democracy in Latin America», *Venezuelanalysis.com* (16 de agosto de 2004).

PETERS, Ralph, «Our Soldiers, Their Cities», *Parameters* (primavera de 1996), págs. 43-50.

PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE AND THE PRESS, «Bush and Public Opinion: Reviewing the Bush Years and the Public's Final Verdict», 18 de diciembre de 2008, en http://people-press.org/report/478/bush-legacy-public-opinion.

PIPPIN, Robert P., *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture,* Cambridge, Blackwell, 1991.

POLT, Richard, *The Emergency of Being,* Ithaca, Cornell University Press, 2006.

—, «Metaphysical Liberalism in Heidegger's *Beiträge Zur Philosophie*», *Political Theory* 25/5 (octubre de 1997), pág. 663.

PÖGGELER, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie,* Friburgo, Alber, 1983.

—, «Heideggers logische Untersuchungen», en *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten: Forum für Philosophie Bad Hamburg,* págs. 75-100, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica,* Madrid, Tecnos, 2011.

PRADO, C. G., «A Conversation with Richard Rorty», *Symposium* 7 (2003), págs. 227-231.

—, *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy,* Amherst, Humanity Books, 2003.

—, *Searle and Foucault on Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

PSILLOS, Stathis y CURD, Martin (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science,* Londres, Routledge, 2008.

QUINE, W.V. O., *The Ways of Paradox and Other Essays,* Cambridge, Harvard University Press, 1976.

QUINN, B., «Honduran Military Regime Threatens Reprisals as President Plans Return», *The Guardian* (5 de julio de 2009).

RAMÍREZ, C., «Top Economist Stiglitz Calls for Expanded G-20», *Pittsburgh Tribune-Review* (24 de septiembre de 2009).

REINACH, Adolf, *Los fundamentos a priori del derecho civil,* Granada, Comares, 2010.

RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones,* Buenos Aires, FCE, 2003.

—, *Freud: una interpretación de la cultura,* México, Siglo XXI, 1999.

—, *Del texto a la acción,* Buenos Aires, FCE, 2001.

—, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation,* trad. [al inglés] de John B. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
—, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning,* Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976.
—, *La memoria, la historia, el olvido,* Madrid, Trotta, 2003.
—, *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996.
— y GADAMER, Hans-Georg, «The Conflict of Interpretations», en Bruzina, Ronald y Wilshire, Bruce (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges,* Albany, SUNY Press, 1982, págs. 299-320.
RIEGER, Reinhold, *Interpretation und Wissen. Zur philosophische Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtliche Hintergrund. Schleiermacher-Archiv,* vol. 6, ed. de H. Fischer, H.-J. Birkner, G. Ebeling y K.-V. Segle, Berlín, Walter de Gruyter, 1988.
RISSER, James, «Gadamer's Hidden Doctrine: On the Simplicity and Humility of Philosophy», en Malpas, Jeff y Zabala, Santiago (eds.), *Consequences of Hermeneutics, op. cit.*
— (ed.), *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s,* Albany, SUNY Press, 1999.
—, *Hermeneutics and the Voice of the Other: Rereading Gadamer's 'Philosophical Hermeneutics',* Albany, SUNY Press, 1997.
—, «Interpreting Tradition», *Journal of the British Society for Phenomenology* 34/3 (2003), págs. 297-308.
—, «On the Continuation of Philosophy: Hermeneutics as Convalescence», en Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honor of Gianni Vattimo,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007, págs. 184-202 [vers. cast.: *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo,* Rubí, Anthropos, 2009].
—, «Philosophy and Politics at the End of Metaphysics», en Benso, S. y Schroeder, B. (eds.), *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo,* Albany, SUNY Press, 2010.

ROBBINS, Jeffrey, *Radical Democracy and Political Theology,* Nueva York, Columbia University Press, 2011.
RODRIK, Dani, «Blame the Economist, Not Economics», *Guatemala Times* (11 de marzo de 2009).
RODRÍGUEZ GARAVITO, C. A.; BARRETT, P. S.; CHÁVEZ, D., *La nueva izquierda en América Latina,* Bogotá, Norma, 2004.
ROMERO, S., «In Bolivia, Untapped Bounty Meets Nationalism», *The New York Times* (3 de febrero de 2009).
RORTY, Richard, *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX,* Barcelona, Paidós, 1999.
—, «Being That Can Be Understood Is Language», en Krajewski, Bruce (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics, op. cit.*, págs. 21-29.
—, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996.
—, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 2006.
—, «Heideggerianism and Leftist Politics», en Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy...* [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*].
—, «Hermeneutics, General Studies, and Teaching», en Rorty, Richard y Chabot, C. Barry, *Richard Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching,* Fairfax, George Mason University Press, 1982, págs. 1-15.
—, *El giro lingüístico,* Barcelona, Paidós, 2009.
—, *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996.
—, *Philosophy and Social Hope,* Londres, Penguin, 1999.
—, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1989.
—, *Filosofía como política cultural,* Barcelona, Paidós, 2010.
—, *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005.
—, *Verdad y progreso,* Barcelona, Paidós, 2000.
— y CHABOT, C. Barry, *Richard Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching: With Replies and Applications, Selected Papers from the Synergos Seminars, op. cit.*

— y ENGEL, Pascal, *What's the Use of Truth?*, ed. de P. Savidan, trad. [al inglés] por W. McCuaig, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
ROVATTI, Pier Aldo, «Weak Thought 2004», en Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy...* [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*].
SACHS, Jeffrey D., «Obama's Military Conundrum», *The Guardian* (22 de mayo de 2009).
SADER, Emir, «Beyond Civil Society: The Left After Porto Alegre», *New Left Review* 17 (septiembre-octubre de 2002), págs. 87-99.
SANDERS, Barry, *The Green Zone: The Environmental Cost of Militarism,* Oakland, AK Press, 2009.
SARTRE, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica,* Buenos Aires, Losada, 1979.
SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Los discursos sobre hermenéutica,* Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
—, *«Hermeneutics and Criticism» and Other Writings,* trad. [al inglés] de Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
SCHMIDT, Lawrence K., *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer,* Frankfurt, Peter Lang, 1985.
SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 2009.
—, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual,* Madrid, Tecnos, 2008.
—, *Legalidad y legitimidad,* Albolote, Comares, 2006.
—, *Teología política,* Madrid, Trotta, 2009.
SCHOLTZ, Gunter, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften,* Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
SCHOULTZ, Lars, *That Infernal Little Cuban Republic: The United States and the Cuban Revolution,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.

SCHRIFT, Alan Douglas, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction,* Nueva York, Routledge, 1990.
—, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers,* Nueva York, Wiley, 2004.
SCHÜRMANN, Reiner, *Broken Hegemonies,* trad. [al inglés] de R. Lilly, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
—, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy,* Bloomington, University of Indiana Press, 1990.
—, «"What Must I Do" at the End of Metaphysics», en McBride, William L. y Schrag, C. O. (eds.), *Phenomenology in a Pluralistic Context,* Albany, SUNY Press, 1983.
SCHWARTZ, Peter y RANDALL, Doug, *An Abrupt Climate Change Scenario and Its Implications for United States National Security,* www.environmentaldefense.org/documents/3566_AbruptClimateChange.pdf.
SEARLE, John, *La construcción de la realidad social,* Barcelona, Paidós, 2004.
—, *Conversations with John Searle,* ed. de G. Faigenbaum, Montevideo, Libros en Red, 2001.
—, *Libertad y neurobiología,* Barcelona, Paidós, 2004.
—, «Interview with Searle [Z. Sachs-Arellano]», *Harvard Review of Philosophy* 12 (2004), págs. 132-133.
—, «La libertà è figlia del linguaggio», entrevista de Alberto Papuzzi, *La Stampa* (19 de mayo de 2008).
—, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization,* Oxford, Oxford University Press, 2010.
—, *Philosophy in a New Century,* Oxford, Oxford University Press, 2008.
—, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph* 1 (1977), págs. 198-208.
SEEBOHM, Thomas, «The New Hermeneutics», en Silverman, H. J.; Sallis, J.; Seebohm, T. M. (eds.), *Continental Philosophy*

in America, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, págs. 64-89.

SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo,* Barcelona, Anagrama, 2010.

—, *La cultura del nuevo capitalismo,* Barcelona, Anagrama, 2008.

SHARP, Travis, «The Worst Kind of Stimulus», *Foreign Policy* (marzo de 2009).

SIM, Stuart, *The End of Modernity: What the Financial and Environmental Crisis Is Really Telling Us,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010.

SMITH, Ashley, «Imperialism with a Human Face: Haiti After the Quake», *International Socialist Review* 70 (marzo-abril de 2010), págs. 9-20.

SMITH, Barry (ed.), *John Searle,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

— y otros, «Derrida Degree: A Question of Honour», *The Times* (9 de mayo de 1992).

—; MARK, D. M.; EHRLICH, I. (eds.), *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality,* Chicago, Open Court, 2008.

SOTO, H. de., *El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo,* Barcelona, Península, 2001.

SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction,* Berlín, Springer, 2007.

STEELE, J. y GOLDENBERG, S., «What Is the Real Death Toll in Iraq?», *The Guardian* (19 de marzo de 2008).

STIGLITZ, Joseph, «The Anatomy of a Murder: Who Killed America's Economy?», *Critical Review* 21/2-3 (junio de 2009), págs. 329-339.

—, *Caída libre,* Madrid, Taurus, 2010.

—, «GDP Fetishism», *Turkish Weekly* (15 de septiembre de 2009).

—, «Global Crisis-Made in America», *Spiegel Online* (12 de noviembre de 2008).

—, *El malestar de la globalización,* Madrid, Taurus, 2003.

—, «A Global Recovery for a Global Recession», *The Nation* (13 de julio de 2009).

—, *Cómo hacer que funcione la globalización,* Madrid, Taurus, 2006.

—, «Too Big to Fail or Too Big to Save? Examining the Systemic Threats of Large Financial Institutions», declaración para la vista del Comité Económico Conjunto, 21 de abril de 2009, Washington DC, en http://www2.gsb.columbia.edu/faculty/jstiglitz/downloud/paper/2009_JEC_TooBigToFail.pdf.

— y BILMES, L. J., *La guerra de los tres billones de dólares: el coste real del conflicto de Irak,* Madrid, Taurus, 2008.

—; SEN, Amartya; FITOUSSI, Jean-Paul, y otros, «Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress», en www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/index.htm.

STRAUSS, Leo, «Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*», en Smichtt, Carl, *The Concept of the Political,* trad. [al inglés] de G. Schwab, págs. 81-108, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

SULLIVAN, Robert, *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1990.

TAPIA MEALLA, Luis, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal,* La Paz, Autodeterminación-Muela del Diablo Editores, 2006.

TARSKI, Alfred (ed.), *Introducción a la lógica y a las ciencias deductivas,* Madrid, Espasa Calpe, 1985.

—, «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), págs. 341-375.

TAYLOR, Charles, «Modern Moral Rationalism», en Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy...* [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*]. THERBORN, Göran, *From Marxism to Post-Marxism,* Londres, Verso, 2008.

THOMPSON, John B, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

TIBAIJUKA, Anna K., *Global Employment Trends,* actualización, mayo de 2009, OIT.

TUGENDHAT, Ernst, «Heidegger's Idea of Truth», en Wachterhauser, Brice (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy,* Albany, SUNY Press, 1986, págs. 83-97.

—, *Autoconciencia y autodeterminación,* Madrid, FCE, 1993.

TURSE, Nick, *The Complex,* Nueva York, Metropolitan Books, 2008.

UN-HABITAT/ONU HABITAT, *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements 2000,* Londres, 2003.

—, «Sounding the Alarm on Forced Evictions», comunicado de prensa, 20ª sesión del Consejo de Gobierno, Nairobi, 4-8 de abril de 2005.

—, *State of the World's Cities 2008/2009: Harmonious Cities,* Londres, 2008.

UGAZIO, Ugo, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger,* Milán, Mursia, 1976.

—, *Il ritorno del possibile,* Turín, Silvio Zamorani, 1996.

VALGENTI, Robert, «The Primacy of Interpretation in Luigi Pareyson's Hermeneutics of Common Sense», *Philosophy Today* 49/4 (invierno de 2005).

VANDEVELDE, Pol, *The Task of the Interpreter: Text, Meaning, and Negotiation,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2005.

VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger,* Barcelona, Península, 1998.

—, *Después de la cristiandad,* Barcelona, Paidós, 2010.

—, *Art's Claim to Truth,* ed. de S. Zabala y trad. [al inglés] de L. D'Isanto, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

—, *Más allá de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1995.

—, «Communisme faible?», en Badiou, A. y Žižek, S. (eds.), *L'idée du communisme: Conférence de Londres, 2009,* Clamecy, Lignes, 2010, págs. 287-289,

—, *Diálogo con Nietzsche,* Barcelona, Paidós, 2002.

—, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era,* Barcelona, Paidós, 2009.

—, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1987.

—, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger,* Génova, Marietti, 1989.

—, *Adiós a la verdad,* Barcelona, Gedisa, 2010.

—, «Gadamer and the Problem of Ontology», en Malpas, J.; Arnswald, U.; Kertscher, J. (eds.), *Gadamer's Century,* Cambridge, The MIT Press, 2002, págs. 299-306,

—, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación,* Barcelona, Península, 2003.

—, *Nietzsche: Philosophy as Cultural Criticism,* trad. [al inglés] de Nicholas Martin, Stanford, Stanford University Press, 2002.

—, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho,* Barcelona, Paidós, 2004.

—, «The Political Outcome of Hermeneutics: To Politics Through Art and Religion», en Malpas, J. y Zabala, S. (eds.), *Consequences of Hermeneutics, op. cit.*, págs. 281-287.

—, *Vocación y responsabilidad del filósofo,* Barcelona, Herder, 2012.

—, *La sociedad transparente,* Barcelona, Paidós, 2010.

— y CAPUTO, John, *Después de la muerte de Dios,* Barcelona, Paidós, 2010.

— y DOTOLO, Carmelo, *Dios: la posibilidad buena,* Barcelona, Herder, 2012.

— y GIRARD, René, *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue,* ed. de P. Antonello, trad. [al inglés] de William McCuaig, Nueva York, Columbia University Press, 2010.
— y RORTY, Richard, *El futuro de la religión,* Barcelona, Paidós, 2005.
— y ROVATTI, Pier Aldo (eds.), *El pensamiento débil,* Madrid, Cátedra, 1988.
VARGAS LLOSA, Mario, *Sables y utopías. Visiones de América Latina,* Madrid, Aguilar, 2009.
VINE, David, *Island of Shame: The Secret History of the US Military Base on Diego Garcia,* Princeton, Princeton University Press, 2009.
WACH, Joachim, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert,* 3 vols., Tubinga, J. C. B. Mohr, 1926-1933.
WACHTERHAUSER, Brice R., *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology,* Evanston, Northwestern University Press, 1999.
— (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy,* Albany, SUNY Press, 1986.
—, *Hermeneutics and Truth,* Evanston, Northwestern University Press, 1994.
WARNKE, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason,* Stanford, Stanford University Press, 1987.
—, «Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty», en Malachowski, Alan (ed.), *Richard Rorty,* vol. 4, Londres, Sage, 2002.
—, *Justice and Interpretation,* Cambridge, The MIT Press, 1994.
WEBER, Max, *Economía y sociedad,* Madrid, FCE, 2002.
—, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona, Península, 2008.

WEINSHEIMER, Joel, *Eighteenth-Century Hermeneutics: Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke,* New Haven, Yale University Press, 1993.
—, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of 'Truth and Method',* New Haven, Yale University Press, 1985.
—, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory,* New Haven, Yale University Press, 1991.
WEISBROT, M., «Latin America Economic Rebels», *The Guardian* (28 de octubre de 2009).
—, «Morgenthau's Axis Debunked», www.huffingtonpost.com/mark-weisbrot/morgenthaus-axis-debunked_b_283871.html.
—, «Restoring Democracy in Honduras», *The Guardian* (30 de julio de 2009).
—, «Why Latin America's Left Keeps Winning», *The Guardian* (1 de mayo de 2009).
WHITE, Hayden, «The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation», *Critical Inquiry* (septiembre de 1982), págs. 113-137.
WHITEHOUSE, David, «Afghanistan Sinking Deeper», *International Socialist Review* 69 (enero-febrero de 2010), págs. 23-29.
WILPERT, G., *Changing Venezuela by Taking Power: The History and Policies of the Chávez Government,* Londres, Verso, 2007.
WINTOUR, P. y Clark, A., «G20 Leaders Map out New Economic Order at Pittsburgh Summit», *The Guardian* (26 de septiembre de 2009).
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos: cultura y valor,* Madrid, Espasa Calpe, 2007.
—, *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 2008.
WOLF, A., *The Future of Liberalism,* Nueva York, Knopf, 2009.
WOLF, Naomi, «The Bush in Obama», *The Sunday Times* (2 de agosto de 2009).

WOLIN, Richard, «Richard Rorty in Retrospect», *Dissent* (invierno de 2010), págs. 73-79.
WRAY, Richard, «G20 Summit: What It Will Decide», *The Guardian* (25 de septiembre de 2009).
WRIGHT, Kathleen (ed.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work,* Albany, SUNY Press, 1990.
WUJIN, Yu, «Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics», *Fudan Journal* (junio de 2009).
ZABALA, Santiago, «Being Is Conversation», en *Consequences of Hermeneutics, op. cit.*
—, «Financing Our Economics of Fear», en Cedrini, M. y Novarese, M. (eds.), *Elements for an Economics of Fear: Institutions, Politics, and Policies,* Andhra Pradesh, IFCAI University Press, 2010.
—, «Gianni Vattimo and Weak Thought», en en Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy...* [vers. cast.: *Debilitando la filosofía..., op. cit.*].—, *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy: A Study of Ernst Tugendhat,* Nueva York, Columbia University Press, 2008.
—, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics,* Nueva York, Columbia University Press, 2009.
—, «Truth's Absence: The Hermeneutic Resistance to Phenomenology», en Hermberg, Kevin y Vandevelde, Pol (eds.), *Phenomenological Variations on Truths: The Hermeneutic Challenge,* Londres, Continuum, 2011.
— (ed.), *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo, op.cit.*
— y MALPAS, Jeff (eds.), *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's 'Truth and Method', op. cit.*
— y MARDER, Michael (eds.), *Being Shaken: Ontology and the Event* (en preparación).
ZIBECHI, Raúl, *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias latinoamericanas,* Buenos Aires, Lavaca, 2008.

ZINN, H., «Obama at One: A Nation Forum», *op. cit.*, pág. 21.
—, *A People's History of the United States: 1492-Present,* Nueva York, Harper-Collins, 2005.
ŽIŽEK, Slavoj, *Primero como tragedia, después como farsa,* Tres Cantos, Akal, 2012.
—, «The Free World... of Slums», *In These Times* (23 de septiembre de 2004).
—, *En defensa de causas perdidas,* Tres Cantos, Akal, 2011.
—, *Visión de paralaje,* México, FCE, 2006.
—, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política,* Buenos Aires, Paidós, 2001.
— y DOUZINAS, C. (eds.), *The Idea of Communism,* Londres, Verso, 2010.
ZOLO, Danilo, *Terrorismo humanitario: de la Guerra del Golfo a la carnicería de Gaza,* Barcelona, Bellaterra, 2011.
—, *La justicia de los vencedores: de Nuremberg a Bagdad,* Madrid, Trotta, 2007.

Índice analítico

11-S, ataques: apoyo de Bush en respuesta a, 108; causas de, 99-100; ausencia de cambio en respuesta a, 69-70; responsabilidad de, 107

9/11 Commission Report, 99

acción práctica de la hermenéutica, 128

acontecimiento: el ser como, 138-144; ontología de, 138; de desocultamiento, 36-37, 42, 58-59

actos de habla, de Austin, 45, 48

ADM. *Véase* armas de destrucción masiva

Afganistán: liberalización impuesta de, 76, 79, 81-83, 97, 107; reservas, de petróleo, 104

agresión, de la guerra humanitaria, 21

Al Qaeda, 81-83, 104, 107

amor, necesidad de, 168

anarquía a través de la interpretación, 123-157;

vena anárquica de la hermenéutica, 128-135; existencia como interpretación, 136-143; operación hermenéutica de Freud, 130-132; hermenéutica como pensamiento débil, 144-156; operación hermenéutica de Kuhn, 133-135; operación hermenéutica de Lutero,129-130

antifundacionalismo, 147-148

Arendt, Hannah, 29, 37, 125

Argentina, comunismo débil en, 183

Aristóteles, 34, 36, 128, 138

armas de destrucción masiva (ADM), 79-80, 82-83, 108

ataques de los medios: a Chávez, 179, 205;

[ataques de los medios: a]
a Correa, 212; al comunismo sudamericano, 179-180
Austin, John L., 45, 48-50, 64-65

Badiou, Alain, 14, 22
Baker, D., 84, 89, 100, 112, 114
Banco del Sur, 89, 114, 185
bancos: rescates de, 89; colapso de, 88-89, 126-127
Banquete, El (Platón), 128
Benjamin, Walter, sobre la otra historia de los oprimidos, 18, 30, 53, 56, 90; débiles definidos por, 56
Biblia, interpretación de, 129-130
Bilmes, L. J., 81, 105, 111
Bolívar, Simón, 181-182
Bolivia: nacionalización en, 179-180; recursos naturales en, 183; apoyo a los pueblos indígenas de, 183, 216; comunismo débil en, 178, 183, 185-186
Bové, José, 20
Brasil, comunismo débil en, 176, 183, 191
Bremer, Paul, 80
Broken Hegemonies (Schürmann), 148
Bush, George W: políticas económicas de, 84, 87-88, 109-112, 201; en la liberalización impuesta de Irak, 80-81, 108; ataques del 11-S y, 107; filosofía respaldada por, 25, 48, 62

capitalismo armado, 69-96; conservación de la recesión económica en, 83-89; combatir a los débiles, 90-97; imposiciones del Estado liberal en, 76-83; opresión en, 69-76
capitalismo neoliberal: dominio actual de, 12, 19; opresión de, 72
capitalismo: comunismo como crítica de, 16-17; comunismo dominado por, 166; dominio actual de, 18-19; como ejemplo de la política de descripciones, 30-31; legado y, 143; leyes del mercado y, 171; metafísica y, 85-86; opresión de, 72; superación de, 14; comunismo sudamericano como alternativa a, 16-19; los débiles como desecho de, 17. *Véase también* capitalismo armado
Castro, Fidel, 10, 176, 183, 200
Chávez, Hugo, 10; revolución bolivariana, 180-181; reformas en educación de, 212, 216; elección de, 207; como ejemplo de comunismo débil, 178; Quinta Internacional de, 20, 196, 223;

ataques de los medios de comunicación a, 20, 207-208; como modelo para Obama, 188; progreso social de, 212, 216; golpe de los medios contra, 207-209
Chile, comunismo débil en, 183
Chomsky, Noam: sobre Cuba como símbolo de resistencia, 191, 223; sobre la liberalización impuesta de Irak, 80; sobre influir en las elecciones, 206; sobre el mundo multipolar, 101; sobre los autores del 11-S, 104, 107; sobre la alternativa sudamericana, 179, 185; sobre el apoyo de EEUU a Hussein, 108
ciencia: sometimiento de la economía a, 85-86; Freud y, 130-132; historia sometida a, 55, 66; humana, 139-140, 160; idea de Kuhn sobre, 132-134; en la filosofía, 25-28; en las estructuras de poder, 26-31; filosofía sensata basada en, 45-46, 48; verdad y, 58-59
ciencias empíricas: Freud y, 130-131; Kuhn y, 131-133; en las estructuras de poder, 26-30; filosofía sensata basada en, 45-46, 48
ciencias humanas, 139-140
ciudades miseria: como contenedores de espectros indispensables para las democracias emplazadas, 95; crecimiento de, 94, 117; reforma de, 96, 119; como comunidad social, 95; de Venezuela, 182; guerra contra, 75-76, 90-97; débiles en, 94-96; debilidad de, 92
clases, en el comunismo, 172-174
Clavis scripturae sacrae (Flacio), 128
Cockburn, Alexander, 20, 104
Colm Hogan, Patrick, 124
Colombia, presencia militar estadounidense en, 187-188, 190, 218
comunicación, debate de Derrida y Searle acerca de, 49-50
comunismo débil, 170-178; Chávez como ejemplo de, 184-185; Morales como ejemplo de, 184-185; como alternativa política a la democracia emplazada, 185
comunismo hermenéutico, 165-198; Chávez como modelo para Obama, 188-198; alternativa sudamericana como, 178-188; comunismo débil como, 170-178
comunismo soviético: crisis de, 172-173; final de la metafísica y, 168; ideal de desarrollo en, 15-16; propiedad en, 173-174; reivindicaciones

[comunismo soviético]
científicas de, 171; violencia de, 170-172, 201-202
comunismo sudamericano: como alternativa al capitalismo, 16-19, 178-198; como urgencia, 188-190; ataques de los medios a, 179-180, 205; debilidad de, 18
comunismo: como capitalismo crítico, 16-17; sin clases, 166; dominado por el capitalismo, 166; éxitos económicos de, 185-186; Heidegger sobre, 15-16, 167, 199-200; hermenéutica unida a, 13-14, 167; elemento interpretativo en, 166; disfunción necesaria de, 169, 200-201; propiedad en, 173; problema con la completa realización de, 173; retorno a, 168-170; como función social, 16-17; naturaleza espectral de, 165, 174-178; verdad en, 173; del siglo XXI, 16-17; como utopía, 174; debilitado, 170-178. *Véanse también* comunismo hermenéutico; comunismo sudamericano; comunismo soviético
Condición postmoderna, La (Lyotard), 150
conocimiento, mediante la conversación, 154-155
consenso de Washington, 38, 88
consenso democrático, 127
conservación: de la recesión económica, 83; del FMI, 84-88; por el realismo, 41-52
construcción nacional, 76
conversación: diálogo comparado con, 40, 102; como sustituta de la verdad, 152
Correa, Rafael, 183, 212-213
creación, mediante la destrucción, 137
crecimiento sostenible, 92, 114
Crepúsculo de los ídolos, El (Nietzsche), 144-145, 161
crisis económica de 2008, causas de, 111; conservación de, 83-90; predicciones fallidas de, 111; falta de cambio como respuesta a, 69-70
Crítica de la razón dialéctica (Sartre), 198
Cuarta Flota, 187
Cuba: explotación de, 191; libertad en, 194; como símbolo de resistencia, 191, 223
cultura, en el comunismo hermenéutico, 194-195

Dannhauer, Johann, 128
Davis, Mike, 74, 94-95, 102, 114, 117-119, 211

De Soto, Hernando, 64, 85, 110-111
débiles, los, 17-18, 31; como urgencia para las democracias emplazadas, 92, 95-96; lucha contra, 90-97; pensamiento débil hermenéutico como pensamiento de, 157; historia de, 56-57; defensa por Lutero de, 128-130; como fuerza de trabajo necesaria para las democracias emplazadas, 94-95; olvido de, 54; filosofía a favor de, 12-13; en la alegoría de la caverna de Platón, 38-39; defensa del comunismo sudamericano de, 16-17; en las ciudades miseria, 94-96
debilidad: del comunismo, 14; de Irak, 91-92; de las ciudades miseria, 92; del comunismo sudamericano, 18; del pensamiento débil, 147-148
Debusmann, Bernd, 118-119
Decadencia de Occidente, La (Spengler), 29
deconstrucción, sentido de, 49
decrecimiento, 178, 204
democracia emplazada, 25-59, 69-97; amenazas venideras contra, 75; comunismo dominado por, 166; como culminación de la historia, 54-55; conservación de la recesión económica en, 83-89; naturaleza conservadora del realismo en, 41-52; emancipación de, 56-58; combatir a los débiles en, 90-97; descripciones que se imponen de, 25-59; imposiciones del Estado liberal en, 76-83; falta de urgencia en, 43; como metanarrativa, 53; opresión dentro de, 69-76; pobreza y, 74, 94, 116; violencia de la verdad en, 31-41; comunismo débil como alternativa política a, 185; historia de los vencedores en, 52-59
democracia liberal, como única forma legítima de gobierno, 55, 71, 189
democracia: comunismo dominado por, 166; final de la verdad como inicio de, 38; libertad y, 82; falta de urgencia como prioridad principal, 76; metafísica y, 42-43; en Sudamérica, 183-189; en las democracias occidentales capitalistas, 193. *Véase también* democracia emplazada
democracias capitalistas occidentales: insatisfacción con, 73-74, 101-102; poder ilimitado de, 70; uso de la verdad por, 39; valor de la democracia en, 194
derechos de propiedad, pobreza y, 110-111

Derrida, Jacques: sobre el comunismo, 176-177; sobre la incapacidad de Fukuyama para reconocer la opresión, 72-73; sobre la hermenéutica, 17; noción de iterabilidad de, 49-50, 59; sobre la naturaleza metafísica de la filosofía, 27; sobre el retorno al comunismo, 169-170; debate de Searle con, 44-45, 47-50, 65, 96, 167; sobre el comunismo espectral, 165-166; los débiles definidos por, 17-18, 27
descripciones que se imponen, 25-59; naturaleza conservadora del realismo, 41-52; al servicio del poder, 25-31; violencia de la verdad en, 31-41; historia de los vencedores en, 52-59
descripciones, 127. *Véase también* descripciones que se imponen; política de las descripciones
desigualdad, como amenaza contra la democracia emplazada, 74-75
desocultamiento, 37-38, 40, 42
destrucción, creación por medio de, 137
desventaja comparativa, 74, 97
Dialéctica de la Ilustración (Adorno y Horkheimer), 29
diálogo: en conservación por el realismo, 41-44; conversación comparada con, 40-41; al servicio del orden dominante, 41-44; silenciamiento por, 34; transformación excluida por, 42-43; verdad y, 34, 38-39, 41-42
diferencia, como principio a seguir, 152
Dilthey, Wilhelm, 127, 129, 132, 138-140, 159
Dios, muerte de, 145
Dispositivo Acústico de Largo Alcance, 109
dominio: en el comunismo, 173; metafísica como consecuencia de, 26
Dussel, Enrique, 78

economía: metafísica y, 85-86; racionalidad en, 85-87; del comunismo débil sudamericano, 185-186
economistas: discrepancias entre, 110; en la crisis económica de 2008, 81-82
Ecuador, comunismo débil en, 183, 186, 213
El Salvador, comunismo débil en, 183
elecciones: impuestas, 82; influencias en, 206; en Venezuela, 180, 206
emancipación: urgencias como condiciones efectivas para, 57-59; por medio de la hermenéutica, 143-144; interpretación como llamamiento en favor de, 125-126; de la metafísica, 15
«emplazamiento, estructura de», uso por Heidegger de, 60, 199
empleados vulnerables, 94, 116
enfoque imperialista, de la filosofía analítica, 51-52, 65
Engel, Pascal, 31, 60
«Época de la imagen del mundo, La» (Heidegger), 136, 159
épocas, principios cambiantes de, 147-148
era de divergencia, 71
espectro, comunismo como, 165-166, 168, 177-179, 188
Espectros de Marx (Derrida), 19, 72, 101, 165, 200-201, 204
estabilidad, mito de, 196
Estado liberal, imposiciones de, 76-83
Estado mínimo, 78
Estados Unidos: libertad en, 193; presencia militar en Sudamérica de, 187-190, 218
Estructura de las revoluciones científicas, La (Kuhn), 133
estructuras institucionales, 46-47
eurocentrismo, hermenéutica y fin de, 167
Europa, cambio a gobiernos de derecha en, 175
existencia: como interpretación proyecto arrojado de, 136-144
Fair, Christine, 82, 107
falta de urgencia, 12; como prioridad principal de las democracias, 76-77; conservación de, 52; dominio actual de, 18; como urgencia, 43, 90-91; en la democracia emplazada, 43-44; como falta de alternativas antes de las elecciones, 79; comunismo débil sudamericano como alternativa, 177-178
«Fenomenología», artículo para la *Encyclopaedia Britannica,* 44; disputa de Husserl y
filosofía analítica, enfoque imperialista de, 50-51, 65
filosofía del lenguaje, de Tarski, 34-35
Filosofía y el espejo de la naturaleza, La (Rorty), 59, 110, 153, 163
filosofía: conservación por, 43-44; fragmentación de, 20; imperialismo en, 51-52; pérdida de control por, 50; idea de Platón de, 40; sensata, 45-46, 48; ciencia en, 25-28; como una serie de ontologías regionales, 45-46; como servidora de la clase política dominante, 28; como sugeridora de posibilidades alternativas, 28
Fin de la historia y el último hombre, El (Fukuyama), 52, 66, 101,
Fisk, Robert, 82, 107

Flacio, Matías, 128
FMI. *Véase* Fondo Monetario Internacional
Fondo Monetario Internacional (FMI): alternativas a, 90-91; lucha de Chávez contra,180-182; conservación de, 84. 87-89; políticas económicas de, 83-84, 87-89; abandono de Morales de, 183; como institución pública, 113; razones para el fracaso de, 88; poder de votación dentro, de 113-114
Foro Social Mundial, 185
Freud, Sigmund, 130-132,
Friedman, Thomas, L., 178, 205
Fukuyama, Francis, sobre cómo la ciencia manda sobre la historia, 54; sobre la democracia liberal como la única forma de gobierno, 55, 71; sobre la verdad objetiva, 18; en situar la política fuera de la historia, 52-54; sobre Venezuela, 188, 205, 220; como voz de los vencedores, 18
función social, comunismo como, 16
funciones de estatuto, 47, 50, 64
fundamentos, hermenéutica antifundacional en lugar de, 147, 151
Futuro de la religión, El (Rorty), 21, 123
G-20, cumbre del: manifestantes en, 84, 109; sobre la reforma del poder de votación en el FMI, 113-114; refuerzo del FMI por, 84, 87-89, 114; Stiglitz sobre, 109-110
Gadamer, Hans-Georg, 17, 51, 123-125, 127, 157, 202
Galeano, Eduardo, 20
Gallino Luciano, 93, 116, 177
gasto militar, de Obama, 69, 98-99
Gates, Robert, 98, 109
Gaya Ciencia, La (Nietzsche), 145
Geithner, Timothy, 109
gobierno democrático representativo, 157, 201
Goldenberg, S., 105
golpe de los medios, contra Chávez, 207-208
Gott, Richard, 184, 210, 215, 219-220
Grandin, Greg, 189-190, 214, 217, 219-220
Granier, Marcel, 207-208
Greenspan, Alan, 111
Grondin, Jean, 10, 20, 157
guerra del agua, la, 215
guerra: humanitaria, 17-18, 21-22; final de la metafísica y, 168; contra las ciudades miseria, 75-76, 90-97; contra los débiles, 90-97

guerras humanitarias, 18, 21
Gugler, Josef, 94, 117
Haití, terremoto (2010), respuesta militar y de auxilio a, 22
hechos brutos, 46-47, 54
hechos: dependencia de, 45-47; interpretaciones comparadas con, 136-137
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 26, 33, 41-42, 130, 138, 150
Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy (Schürmann), 148
Heidegger, Martin, 160; sobre el ser, 12, 27, 33, 35-37; sobre el pensamiento y el mundo cambiantes, 11; sobre el comunismo como culminación, 15-16, 167, 199-200; conservadurismo de, 124-125; en la disputa sobre el artículo «Fenomenología» para la *Encyclopaedia Britannica,* 44; sobre el final de la metafísica, 144-145; sobre el desocultamiento, 58-59; sobre la torsión de la metafísica, 162; sobre el yo, 62, 76-77; sobre la falta de urgencia, 43-44; sobre el liberalismo, 76-77; Nietzsche y, 139-140; sobre el propósito de la hermenéutica, 61; sobre recuperar la historia olvidada del ser, 200-201; sobre la ciencia como servidora de la clase política dominante, 28-29; sobre la teoría de la interpretación en la filosofía de Marx, 15; sobre el proyecto arrojado de la existencia humana, 136-144; sobre la verdad, 35-36; uso de «emplazado» por, 60, 199; «débiles» definidos por, 17; sobre la imagen del mundo, 136, 139, 158-159
hermenéutica, 17, 123-144; vena anárquica de, 128-135; comunismo unido a,14-15, 167-168; creación de, 128-129; emancipación por medio de, 143-144; final del eurocentrismo y, 167; en el final de la metafísica, 145-147; existencia como interpretación, 136-143; operación hermenéutica de Freud, 130-132; operación hermenéutica de Kuhn, 133-135; operación hermenéutica de Lutero, 129-130; en el marxismo, 172; como filosofía de los débiles, 12; proyecto político de, 124-125; acción práctica de, 128; fin de, 61; como pensamiento débil, 144-147
Hermeneutics as Politics (Rosen), 124

historia de los oprimidos, 56-57
historia de los vencedores, 52-59
historia vencida, 53, 57-58, 72
historia: ser y, 143, 200-201; continuación de, 194; final de la metafísica y, 144-145; democracia emplazada como culminación de, 55-56; política fuera de, 54-55; retorno de, 71, 90; dominio por la ciencia de, 55, 66; de los débiles, 56-57; de los vencedores, 52-59
historiografías, 139
Hobsbawm, Eric, 16, 20, 79, 103
Honduras, golpe militar de 2009 en, 187, 190, 218-219
Hussein, Saddam, 91, 108
Husserl, Edmund, 34-36, 44-45, 63
Hylton, Forest, 183, 206, 213-214

ideal de desarrollo, en el comunismo, 14, 15
Ilustración, 27-29, 32, 44, 59, 137
imagen del mundo, modernidad y, 136, 158-159
Imperio del capital, El (E. Meiksins Wood), 69, 100, 102, 104
imposición: del estado liberal, 76-83; sobre las poblaciones subdesarrolladas, 193-194
inconmensurabilidad, 134
Internet, burbuja de, 86, 111
Interpretación de los sueños, La (Freud), 132, 158
interpretación, 141; de la Biblia como llamamiento en favor de la emancipación, 129-130; existencia como, 136-144; hechos comparados con, 136-137; de la mente humana, 130-132; en la filosofía de Marx, 15-16, 172; pluralidad de, 125-126, 150-152; relación política con, 123-124. *Véase también* anarquía a través de la interpretación; política de la interpretación
Ión (Platón), 128
Irak: número de muertos en, 105-106; como urgencia para las democracias emplazadas, 96; liberalización impuesta de, 76, 78-82, 108; reservas de petróleo de, 104; pobreza en, 115; invasión estadounidense de, 21; construcción de muros en, 118-119; debilidad de, 90-91
Irán: posible invasión de, 104; enriquecimiento de uranio y, 221-222
iterabilidad, noción de Derrida de, 49-50, 59
Izarra, Andrés, 208

Jones, Bart, 209-210

Justice and Interpretation (Warnke), 124, 202

Kagan, Robert, sobre una era de divergencia y el retorno de la historia, 71; sobre la democracia liberal cómo única forma de gobierno, 18; en situar la política fuera de la historia, 52; sobre el poder estadounidense ilimitado, 70; como voz de los vencedores, 18, 54
Kant, Immanuel, 11, 28, 103, 123, 141, 145, 157, 174
Kirchner, Néstor, 183
Klein, Naomi, 18, 20, 103-105, 204, 209
Kozloff, Nikolas, 180, 206-208, 210, 214, 216-217
Krugman, Paul, 84-88, 110-111, 172, 202
Kuhn, Thomas, 63, 127, 129, 133-135, 156, 167

legado, capitalismo y, 142
legitimación de los fundamentos, 147
Lenin, Vladimir, 166, 170, 173, 198
Lévi-Strauss, Claude, 30
leyes del mercado, capitalismo y, 170
liberalismo, propia seguridad de, 77
Libertad y neurobiología (Searle), 25, 61, 64
libertad: en Cuba en comparación con Estados Unidos, 194; democracia y, 82; límite de las estructuras institucionales a, 47; falta de urgencia y, 43; concepción liberal de, 78; política y, 125; a través de la privatización, 80; realismo y, 30; verdad y, 144
libre mercado. *Véase* mercados
litio, en Bolivia, 183
Losurdo, D., 103, 201-202
lucha. *Véase* Guerra
Lula da Silva, Luiz Inácio, 10, 183, 185-186, 191, 198, 210, 221-222
Lutero, Martin, 125-127, 129-130, 133, 135, 140
Lyotard, Jean-François, 54, 66, 127, 147, 149-152, 154-155, 162, 193

Mao, sobre la revolución, 194
Marcuse, Herbert, 30, 60
Margolis, E., 104-105
Marion, J. L., 62
Marx, Karl: interpretación contemporánea de, 12-13, 19; interpretación en la filosofía de, 14-15; sobre el materialismo, 171-172; tradición metafísica contribuyendo al fracaso marxista, 12-14; totalitarismo de, 41-42
materialismo, 171-172
Meiksins Wood, Ellen, sobre el capitalismo, 75; sobre los excesos

[Meiksins Wood, Ellen]
militares, 69; sobre las razones para atacar Afganistán, 104
Menón (Platón), 39
mente humana, interpretación de, 131-132
mercados, racionalidad en, 84-86
metafísica: advertencias contra, 25-31; muro de Berlín y, 170-171; capitalismo y, 84-85, 170-171; comunismo y hermenéutica unidos por la disolución de, 15-16, 166-167; como consecuencia del dominio, 26; dominio actual de, 21-22; democracia y, 42-43, 52-53; en el sueño de la filosofía como serie de ontologías regionales, 44-45; en la economía, 84-85; emancipación de, 15; final de, 126-127, 144-157, 165-169; eurocentrismo y, 166-167; torsión, 12, 162; necesidad de superación por Heidegger, 14-15; fracaso marxista dentro de, 11-13; superación de, 11-13; naturaleza conservadora del realismo y, 41-52; en la vuelta al realismo, 42; como sucesión de principios epocales, 148-149; verdad dentro de, 31-41; historia de los vencedores en, 52-59
metanarrativas, 54, 66, 150-151
Metzl, Jamie, 82, 107
Misión Milagro, 182
modernidad, imagen del mundo y, 136, 158-159
moral, concepción débil de, 155
Morales, Evo, 183-184, 213-214; reformas educativas y, 215-216; como ejemplo de comunismo débil, 184-185; nacionalización por, 183-184; en apoyo de los pueblos indígenas, 183-184; gobierno comunista débil de, 17, 175
moralización de la política, 33, 41
Morin, Edgar, 78
motivaciones para actuar dentro de las estructuras institucionales, 47, 64
Mueller, Robert, 107
mundo verdadero, fábula de, 160-161
muro de Berlín, 14, 118, 170, 175
muros, construcción de, 95-96, 118

Nacimiento de la tragedia, El (Nietzsche), 137
nacionalización, 183-184
Naím, Moisés, 178, 205
Naïr, Sami, 203-204
neutralización. *Véase* falta de urgencia

Nicaragua, comunismo débil en, 183
Nietzsche, Friedrich: sobre la creación por medio de la destrucción, 137-138; sobre el final de la metafísica, 144-145; sobre los hechos comparados con las interpretaciones, 136-137; Heidegger y, 139-140; nihilismo de, 144, 160-161, 173, 195; ontología del acontecimiento de, 139; conservadurismo político de, 124-125
nihilismo: consumado, 195; hermenéutica vinculada a, 13, 145
Noventa y cinco tesis (Lutero), 129
Nozick, Robert, 78-79, 103

Obama, Barack: Chávez como modelo para, 188-198; políticas económicas de, 83-85, 87-88; guerras humanitarias de, 21-22; en la liberalización impuesta de Afganistán, 76, 81, 97; aumento del gasto militar de, 69, 98-99; ausencia de cambio tras la elección de, 69-71, 85, 109, 220-221; falta de urgencia demostrada por, 18; y presencia militar estadounidense en Sudamérica, 187-190, 218
objetivismo: advertencias contra, 25-31; fines comunistas y, 173; ciencias humanas y, 139-140; superación, 11-13; en la política de las descripciones, 26-31; pasar de la solidaridad a, 31-32; injusticia de, 29
olvido del ser, 53
ontología del acontecimiento, 197
ontología social, falta de urgencia, 44
ontologías: filosofía como serie de, 41-45; de B. Smith, 65
opresión económica, 72-73
opresión en la democracia emplazada, 71-76
orden dominante: diálogo al servicio de, 41-44; rol de la filosofía en el sostenimiento de, 40
«Origen de la obra de arte, El» (Heidegger), 58, 67
Orígenes del totalitarismo, Los (Arendt), 29
otra historia, 56-57

país de origen, tecnologías de guerra utilizadas en, 120
Pakistán, liberalización impuesta de, 81-82
Paraguay, comunismo débil en, 183
Parry, C. J., 74, 102, 120
Partenón, épocas dominantes, 148
partes inservibles, guerra contra, 75
pensamiento débil: hermenéutica como, 144-147; en la condición posmetafísica, 14-15

Pérez, C. A., 180
Peri hermeneias (De interpretatione) (Aristóteles), 128
Peters, Ralph, 96, 119
PIB. *Véase* Producto Interior Bruto
Pilger, John, 20
Plan Siembra Petrolera, 182, 211
Planeta de ciudades miseria (Davis), 74, 94-95, 102, 114, 117-119
Platón, sobre la hermenéutica, 128; como servidor de la clase política dominante, 26, 40; totalitarismo de, 41
pluralidad de interpretaciones, 125, 151
poblaciones indígenas: apoyo de Chávez a, 216; apoyo de Morales a, 184
poblaciones subdesarrolladas, imposición sobre, 192
pobreza absoluta, 74
pobreza: causas de, 110-111; democracia emplazada y, 75, 94, 116; en Irak, 115
poder político, demandas de verdad como, 31-40
poder: rol fundamental de las ciencias empíricas en, 26-31; demandas de verdad como, 31-41; pérdida del combate contra, 70; política de las descripciones al servicio de, 26-31
política de las descripciones, 25-29; ser en, 27-28; naturaleza conservadora del realismo en, 41-52; disolución de, 125-126; fracaso del sistema capitalista estadounidense como ejemplo de, 30; superación de, 13-14; al servicio del poder, 26-31; violencia de la verdad en, 31-41; injusticia de, 29; historia de los vencedores en, 52-59
política de las interpretaciones: transformación de la política de las descripciones en, 125-126; la verdad en, 31, 37-38
política: en la crisis económica de 2008, 86-87; final de la metafísica y, 126-127; libertad y, 125; relación de la interpretación con, 123-124; moralización de, 34, 38-39; fuera de la historia, 54-55; verdad y, 42, 125-126, 148-156; utilización de la estructura básica para la guía de, 46-47
políticas económicas: de Bush, 83-84, 87-88; del FMI, 83-84, 87-89; de Obama, 83-84, 87-88
Politics of Interpretation, The (Colm Hogan), 124
Polt, Richard, 10, 62, 78, 103

posmodernismo: antifundacionalismo y, 148-156; hermenéutica encaja con, 124-126
práctico-inerte, 198
presencia militar estadounidense, 187-190, 218
principios, hermenéutica antifundacional en lugar de, 148-156
privatización, como garantía de libertad, 81
producto interior bruto (PIB), exclusión de los débiles en, 92-93, 115
progreso social, de Chávez, 182, 211-212
propia seguridad, del liberalismo, 77
propiedad en el comunismo, 173-174
proyecto arrojado, existencia humana como, 141-142
proyecto político de la hermenéutica, 124-127
psicología, revolución de Freud de, 130-132

Quine, W. V. O., 28, 59
Quinta Internacional, 20, 196, 223

racionalidad en la economía, 84
Radio Caracas Televisión (RCTV), golpe contra Chávez liderado por, 180, 207-210
realismo externo como condición previa para disponer de teorías, 47
realismo, 28; advertencias contra, 25-31; naturaleza conservadora de, 41-52; en la economía financiera moderna, 85; como condición previa para disponer de teorías, 45-46; vuelta a, 42; de Searle, 44-50; de B. Smith, 65; de la verdad, 31
recesión económica: conservación de, 83-90. *Véase también* crisis económica de 2008
reforma urbana, 96
reformismo, en la actualidad, 175-176
Reinach, Adolf, 45, 63
relativismo del pensamiento débil hermenéutico, 155-156
rescates, 88-89, 112
reservas de petróleo de Irak y Afganistán, 104
Retorno de la historia y el fin de los sueños, El (Kagan), 52, 100
Revolución Bolivariana, 180-182
revolución mundial, 196-198
revolución, 194-195; en el comunismo hermenéutico, 14-15; mediante la interpretación, 124-125; científica, 132-134; mundial, 196-198

revoluciones científicas, idea de Kuhn sobre, 132-134
riqueza, disparidades y desigualdades en, 73-74, 92-94
Rodrik, D., 10
Rorty, Richard: sobre la libertad, 143; sobre la hermenéutica, 17, 123; sobre la interpretación de Marx, 13-14, 19; sobre la verdad objetiva, 27; antifundacionalismo posmoderno de, 148, 153-156; sobre el gobierno democrático representativo, 157, 201; sobre el sometimiento de la filosofía a la ciencia, 28; sobre la verdad, 31-32
Rosen, Stanley, 124
Rubin, Robert, 109, 111

Sachs, Jeffrey D., 98-99
Sartre, Jean-Paul, 198
Schlesinger, Arthur M., 223
Schmitt, Carl, 77-78, 102
Schürmann, Reiner, 126-127, 147-150, 154-155, 162
Searle, John: sobre los hechos brutos y la estructura, 45-47; debate con Derrida, 44, 48-51; sobre la naturaleza imperialista de la filosofía analítica, 50-51, 65; Medalla Nacional de Humanidades concedida a, 25; sobre la fenomenología, 45; realismo de, 44-50; como servidor de la clase política dominante, 26; sobre el sometimiento de la filosofía a la ciencia, 25-28; como voz de los vencedores, 18
Sennett, Richard, 78
Ser y tiempo (Heidegger), 35, 60-61, 141-142, 160
ser: como acontecimiento, 138, 144; discusiones de Heidegger acerca de, 12, 27, 33, 35-37; concepción hermenéutica de, 142; historia y, 144, 200-201; falta de urgencia y, 43; abandono metafísico de, 38; olvido de, 54; en la política de las descripciones, 27-28; creencias de los vencedores en relación con, 52-54
silenciamiento, mediante el diálogo, 34
Smith, Ashley, 22
Smith, Barry, 44, 52, 63, 65-66, 78, 110
sobreurbanización, 94, 117
socialismo, del siglo XXI, 204
socialistas, partidos en Europa, 175
Sociedad abierta y sus enemigos, La (Popper), 29, 41
sociedad abierta, 41-42
solidaridad, giro al objetivismo desde, 31-32
«¿Solidaridad u objetividad?» (Rorty), 32

Stalin: Historia y crítica de una leyenda negra (Losurdo), 201-202
Steele, J., 105
Stiglitz, Joseph, 18; apoyo al Banco del Sur de, 185; sobre los bancos demasiado grandes para caer, 112-113; sobre la crisis financiera de 2008, 83, 86-88; sobre la cumbre del G-20, 109-110; sobre el FMI, 113; sobre la transformación del mercado como incremento de la desigualdad, 92; sobre la privatización de Irak, 81; sobre el crecimiento sostenible, 92, 114-115
Stone, Oliver, 194, 205
Sudamérica: Cuba como símbolo de resistencia para, 190-191; movimiento democrático en, 189-190; presencia militar estadounidense en, 186-189, 218
Summers, Larry, 109
supervivencia de la especie humana, 168, 200

Tarski, Alfred, 26, 34-36, 60
Taylor, Charles, 146, 162
teoría fenomenológica, 34
Teorías de la plusvalía (Marx), 171
Tesis de Kant sobre el ser, La (Heidegger), 11
Tesis sobre Feuerbach (Marx), 11, 15
Therborn, Göran, 19-20, 203
Thomson, Sinclair, 183, 206, 213-214
totalitarismo, de Platón, Hegel y Marx, 41-42
trabajadores pobres, 94, 116
transformación, exclusión por los diálogos de, 42-43
transmisión, hermenéutica como práctica de, 128
Tugendhat, Ernst, 37, 61
Turse, Nick, 120

Unasur. *Véase* Unión de Naciones Suramericanas
Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), 184-185, 187
uranio, enriquecimiento de, 221-222
urgencia: como condición efectiva para la emancipación, 57-59; falta de urgencia como, 43, 90-91; comunismo sudamericano como, 188-189; para los débiles, 90-91; los débiles como, 92, 95-96; AMD y Al Qaeda como, 82-83. *Véase también* falta de urgencia
Uruguay, comunismo débil en, 183
utopía, comunismo como, 174
Vargas Llosa, Mario, 178, 205

vencedores, 17-18
Venezuela, golpe de estado (1992) en, 180; médicos cubanos en, 182, 211; elecciones en, 180, 206-207; como urgencia, 188-189; ciudades miseria de, 182; progreso social en, 182, 211-212; comunismo débil en, 183
verdad: en el comunismo, 173; conversación como sustituta de, 153-155; credibilidad de, 167; democracia y, 38; diálogo y, 34, 38-40, 42-44; desocultamiento y, 37-38, 40, 42; libertad y, 143-144; pérdida de, 167-168; en la metafísica, 31-41; pluralidad de, 125, 151-153; política y, 42, 126-127, 148-156; en la política de las descripciones, 25-31; en la política de la interpretación, 31, 36-37; ciencia y, 58-59; al girar de la solidaridad al objetivismo, 31-32; unidad de, 32-33; violencia de, 31-41;
violencia: final de la metafísica y, 168; del comunismo soviético, 170-172, 201; de la verdad, 31-41

Warnke, Georgia, 124, 202
Weisbrot, Mark, 186, 212-214, 217, 219, 221-222
«What Is the Real Death Toll in Iraq?» (Steele y Goldenberg), 105
Whitehouse, David, 97-98
wissenschaftlich, enfoque, 45, 49
Wittgenstein, juegos de lenguaje de, 151
Wray, Richard, 113-114
Wynne, Michael, 120

Yugoslavia, guerra de 1999 contra, 21

Zelaya, M., 187, 218-219
Zinn, Howard, 99-100, 220-221
Žižek, Slavoj, 14, 19-20, 22, 51, 117, 192
Zolo, Danilo, 21, 66, 197

Herder Editorial

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Martha C. Nussbaum
Las mujeres y el desarrollo humano

Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (eds.)
Vivir para pensar

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

Gianni Vattimo
Vocación y responsabilidad del filósofo

Jacques Rancière
El tiempo de la igualdad

Manuel Cruz (ed.)
Las personas del verbo (filosófico)

Victoria Camps
El gobierno de las emociones

Amelia Valcárcel
La memoria y el perdón

¿Qué une al comunismo y la hermenéutica? La disolución de la metafísica, de la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo tal como es. El comunismo y la hermenéutica, en tanto que alternativas políticas al capitalismo neoliberal, se han convertido en respuestas alternativas para los perdedores de la historia, es decir, los débiles.

«Aquellos que critican el *pensamiento débil* posmoderno por su incapacidad de fundamentar la práctica de la política radical tendrán que admitir su error: Gianni Vattimo y Santiago Zabala demuestran que *pensamiento débil* no significa acción débil, sino que es precisamente el punto de partida del cambio radical. ¡He aquí un libro que todos aquellos interesados en la política radical necesitan como el aire que respiran!» **Slavoj Žižek**

«Tanto los interesados en el potencial para las reformulaciones teóricas que posee el pensamiento político posfundacional como aquellos que siguen las revueltas de los que han sido marginados por la sociedad tienen mucho que aprender de este extraordinario libro.» **Ernesto Laclau**

«Una reformulación radical de las teorías marxistas que cuestiona abiertamente llamamientos como los de Negri y Hardt al regreso de la izquierda revolucionaria. Lev Marder sostiene que podría tratarse de un *Manifiesto comunista* para el siglo XXI. [...] En esencia, Vattimo y Zabala ofrecen una alternativa innovadora al discurso hegemónico, una bocanada de aire fresco [...] dirigida a quienes se sienten impotentes, a saber, el 99%.» ***Ceasefire***

ISBN: 978-84-254-2848-7

Herder
www.herderedi

Biblioteca Universitaria de Granada
01777519